

بررسی نسبت عقل و دین و دین و عقل یکی از بحث‌های مقدماتی و لازم برای جامعه‌شناسی دین است. نتایج حاصل از آن علاوه بر منظر، بر موضوع‌شناسی این شاخه از جامعه‌شناسی نیز تأثیر شایانی خواهد داشت و به دین‌پژوهان و صاحب‌نظران آن کمک خواهد کرد تا موضع صائبی در قبال دو مسئله اخیراً مطرح شده، یعنی «دین‌سازی‌های عقل» و «دینی‌سازی علم» اتخاذ نمایند و مشی مناسبی را در قبال آنها در پیش گیرند.

مقاله پس از مرور نسبت‌های ممکن و متصور میان عقل و دین، مرز میان دین‌سازی‌های روا و ناروا را آشکار می‌سازد و پس از واریسی مختصری در نگاه اسلام به عقل، نشان می‌دهد که این دین مجال و فرجه فراخی برای تأملات مستقل عقلی که علم هم یکی از موالید آن است گشوده و هیچ الزام دینی و عقلی بر جدا کردن راه و باز نمودن باب ویژه‌ای به نام علم دینی وجود ندارد.

■ واژگان کلیدی:

عقل و دین، دین و عقل، دین‌سازی عقل، عقل خودبنیاد، دینی‌سازی علم، علم دینی

از دین‌سازی‌های عقل تا دینی‌سازی علم

علی‌رضا شجاعی‌زند

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

Shojaeez@modares.ac.ir

بیان مسئله

یکی از مقدمات و پیش فرض‌های بسیار تأثیرگذار در دانش جامعه‌شناسی، تلقی و نگرشی است که عالمان آن نسبت به «عقل» و به «علم» داشته‌اند. همین تلقی و تغییرات پدید آمده در آن موجب شکل‌گیری نقاط عطف مهمی در «منظر^۱» این دانش گردیده و به رهیافت‌های مختلفی در آن دامن زده و جامعه‌شناسی را از اثبات‌گرایی خام^۲ در آوان ظهور، به نظریات و رویکردهای برساخت‌گرایانه^۳ در این اواخر نزدیک ساخته است. این مسئله وقتی بغرنج‌تر^۴ شد که پای شاخه خاصی به نام جامعه‌شناسی دین به میان آمد و «دین» را که خود یک عنصر دلالتی فحوایی تعیین‌بخش^{۱۱} است، «موضوع^۵» تأملات عقلی و علمی خویش قرار داد. اهمیت افزوده بحث در این شاخه بدان‌روست که آن را در تأملات و واریسی‌های عمیق‌تر، به مباحث پیش از این مطرح در باب نسبت‌های متقابل میان «عقل» و «دین» مربوط کرده و جستجوگران این علم را به داشتن ادراک و موضع‌پیشینی در قبال آن ناگزیر ساخته است.

واریسی مجدد مناسبات میان این دو مقوله در واقع مدخل و بهانه‌ای شده است برای بررسی دو مسئله اخیراً مطرح در بین دین‌پژوهان و اصحاب علوم انسانی. فرض «برساختی‌بودن دین» و میدان دادن به مداخلات بی‌وقفه و بی‌حساب عقل در فرایند دین‌سازی در یک‌سو و تلاش‌های متکثر و مجدانه‌ای که در راستای «دینی‌سازی علوم انسانی و اجتماعی» در سوی دیگر صورت می‌گیرد.

در فراز نخست و ذیل بررسی نسبت‌های متنوع «عقل و دین» و تشریح نقش و کارکردهای هر یک، با انواعی از مداخلات عقل در برساختن دین مواجه خواهیم شد که به اعتقاد ما تنها یکی از آنها روا و بقیه ناروا می‌باشند. بدین طریق رویکردهای برساخت‌گرایانه به دین را از مسیر تجزیه و تفصیل در صورت مسئله آن، به چالش خواهیم کشید. پس از آن به سراغ «دین و عقل» خواهیم رفت و نگرش دین را نسبت به عقل و به علم واریسی خواهیم کرد تا مشخص شود آیا اسلام، مجال و فرجه‌ای برای «تأملات مستقل عقلی» که علم هم به معنای خاص، یکی از موالید آن است، قائل شده و به رسمیت شناخته است یا خیر؟ فراز آخر این مقال، با اتکالی به نتایج حاصل از همین دو فراز، به سراغ مسئله

1. The Perspective
2. Naïve Positivism
3. Constructivationism
4. More Problematic
5. Object

دوم، یعنی امکان و ضرورت «علم دینی»^[۳] خواهد رفت و پس از وارسی وجوه مختلف و دلایل محتمل دفاع از آن، موضع و موقف خود را در این باره بیان خواهد کرد. اهمیت این موضع و منظر از آن‌روست که نقش تعیین‌کننده‌ای در نوعیت مطالعات جامعه‌شناختی دین و اعتبار عام آن خواهد داشت.

طرح و تعقیب هم‌زمان دو مسئله مستقل در یک مقال، البته اتفاق نادری است و شاید معروض خدشه؛ اما بدان‌رو دنبال شد که با وجود داشتن سوپه‌های متخالف و سرچشمه گرفتن از انگیزه‌های متضاد، واجد منشأ و منبع مشترکی هستند و به هم در مسیر بحث، مدد می‌رسانند.

عقل و دین

«عقل و دین» به آن دسته از مناسبات میان این دو مقوله می‌پردازد که نقش تعیین‌کننده و تأثیرگذار در آن، با عقل است و دین، تابع و مسبوق و متکی به آن به‌شمار می‌رود. در این شق از مناسبات، صحبت از «نسبت‌های» متعدد و متنوع است؛ زیرا که عقل از مجاری متفاوتی وارد می‌شود و در موقعیت‌های مختلفی با دین ارتباط برقرار می‌کند. اذعان به تعدد و تفاوت نسبت‌هایی که عقل با دین برقرار می‌کند و احصای کامل آنها و توجه به اقتضائات هر کدام و رعایت‌شان در جای خود از مهم‌ترین نکاتی‌اند که اعتنای به آنها در مطالعات جامعه‌شناختی دین ضروری است.

از ویژگی‌هایی که این سوپه از بحث را از سوپه دیگر آن، یعنی «دین و عقل» متمایز می‌سازد، مدخل و مبنای پرداختن به آن است. مدخل و مبنای بحث‌های عقل و دین، اساساً عقلی است و مبتنی بر اقتضائاتی که هر یک از این دو عموماً و صرف نظر از مصادیق‌شان واجدش هستند؛ لذا هیچ تخصیص و تحدیدی از ناحیه فاعل شناسا که «چه کسی» باشد و از ناحیه موضوع شناسایی که «چه دینی» باشد، بدان وارد نمی‌شود. این در حالی است که دومی، یعنی بحث‌های دین و عقل، ناظر به دین مشخص و متکی به تأمل و وارسی‌های عمدتاً درون‌دینی است و شرط صحت و اعتبار آن، وفاداری فاعل شناسا به متن و مقصود شارع (بنیانگذار دین) از آن است.^[۳]

مدعای ما در این مقال این است و نشان خواهیم داد که عقل، متکای دین است^[۴] و بهره‌های فراوانی هم به آن رسانده است و می‌رساند؛ با وصف این هیچ‌گاه قادر نیست که بر جای دین بنشینند و یا بر فراز آن قرار گیرد. همچنین نشان خواهیم داد که این

دو بی آنکه جای را بر یگدیگر تنگ کنند، می‌توانند در کنار هم باشند و به انسان در سامان‌بخشی و جهت‌دهی به زندگی خویش کمک رسانند.

اهمیت امروزی این بحث را با اینکه از موضوعات و بحث‌های بسیار سابقه‌دار در ادیان متن‌محور و صاحب‌الهیات بوده، در جای دیگری باید جست. مسئله‌مند شدن مناسبات عقل و دین امروزه بیش از آنکه ناشی از عدم به‌رسمیت‌شناسی‌های متقابل یا تخطی یکی به قلمرو دیگری و کاربردهای نابه‌جای آنها باشد؛ مربوط به از میان برداشتن مرزها و آمیزشِ عامدانه ساحات و موضوعات و معیارهای داوری درباره آنها است. به همین‌رو مسیر ما انطباق‌چندانی با قالب‌های کهن در این‌باره ندارد و متعرض جنبه‌هایی خواهد شد که بدیهی به نظر می‌رسند و چالش و مجادله چندانی هم بر سر آنها وجود ندارد. آنچه شاید بتواند قدری به این کار بداعت بخشد، بهره‌هایی است که از همین واگویی‌های به‌ظاهر بدیهی برای پاسخ به برخی از پرسش‌ها و تردیدهای جدید درباره دین و درباره علم گرفته‌ایم. همین نیز از مسیر تجزیه و تفکیک ساحات و موقعیت‌های مختلفی به‌دست آمده است که عقل یا دین در نسبت با دیگری احراز کرده‌اند.

نسبت‌های متصور و ممکن عقل و دین

عقل حداقل در شش مقام و موقعیت، نسبتی را با دین برقرار می‌کند که متمایز از هم‌اند و هر یک نیز منطبق و اقتضانات خاص خود را دارند^{۱۵}. مجادلات درگرفته میان دین‌پژوهان بر سر این موضوع اولاً ناشی از عدم تشخیص و تفکیک این موقعیت‌ها از هم است و ثانیاً خلط آنها به هم و بار کردن حکم یکی بر دیگری.

۱. عقل در مقام ابداع دین: یکی از نسبت‌های متصور و ممکن و حتی محقق شده میان عقل و دین، در آنجایی است که عقل در مقام «ابداع» دین ظاهر می‌شود. این مصداق از نسبت عقل و دین، اشاره مستقیمی به «دین‌سازی» دارد و شامل همه ادیانی است که بنیانگذاران بشری آنها بی‌هیچ داعیه‌ای از جنس واسط و ناقل بودن و یا دریافت وحی و الهام از عوالم دیگر، دست به این کار زده‌اند.

تصرف و تغییرات دلبخواهانه در ادیان موجود را هم که اخیراً و تحت تأثیر رهیافت‌های برساخت‌گرا و هرمنوتیکی رواج بیشتری یافته و ذیل عنوان «قرائات»، طرح و دنبال می‌شود باید در همین زمره شمرد؛ زیرا مصداقی از دین‌سازی‌های عقل‌اند که از مسیر دست‌کاری و گزینش‌گری و ایجاد ترکیبات مختار صورت

گرفته است. نکته مهم آن، این است که هیچ یک از شقوق و انواع دین‌سازی‌های ضمنی و مداخله‌گرانه که جلوتر به آنها اشاره خواهیم کرد؛ کارِ عقل محض یا عقل به تنهایی نیست و به جز آن، عواطف و ارزش‌ها و ایدئولوژی و گفتمان غالب نیز در آن مشارکت و سهم دارند. به‌علاوه کارِ انسان‌های متوسط و پیروانِ عادی ادیان هم نیست و نوعاً از نوابغ و نوادری از اهل فکر و معنا سرزده است و می‌زند.

۲. عقل در مقام انتخاب دین: یکی دیگر از مجالاتی که عقل به سراغ دین می‌رود و نسبتی با آن برقرار می‌کند، عقل در مقام «انتخاب» دین است از بین ادیان مختلف عرضه شده به او. درباره اینکه عقل در این مقام با چه ملاک و مبنایی و از چه جهاتی و به چه طریقی دست به مقایسه و جمع‌بندی می‌زند و به تصمیم می‌رسد، پاسخ قاطع و یک‌دستی وجود ندارد؛ زیرا در واقعیت بسیار متنوع بوده و هست. فرض و تصور چنین موقعیتی برای عقل، متضمن دو پیش‌فرض مهم است: یک، وجود «عقل» و «اختیار» در مخاطبین دین و دو، «پیش‌ادینی» و «خودبنیاد» بودن عقلی که مورد خطاب و عرضه دین قرار گرفته است. زیرا در غیر این صورت، هیچ فضلی بر انتخاب‌هایِ صائب و پیروی و التزام به دینِ حق مترتب نخواهد بود و وعده پاداش و جزا هم بابت آن، معنا نخواهد داشت^[۶].

تصریح و تأکید بر چند نکته در بحث «انتخاب»، به ما در تشخیص درست و تمییز آن از محور ماقبل کمک خواهد کرد. انتخاب در عین حال که با فرض اختیار و آزادی کامل معنا پیدا می‌کند، اما فروض و لوازمی دارد که هیچ انتخاب‌گری نمی‌تواند به بهانه آزادی و اختیار از آن سرباز زند:

- انتخاب اصولاً از بین گزینه‌های متمایز و دارای تعین و تشخص صورت می‌پذیرد؛
- اختیار انسان در دو موقعیت «ماقبل» و «مابعد» انتخاب متفاوت است؛ بدین معنا که با هر انتخاب ما، بر محدودیت‌های آن افزوده می‌شود.

عدم رعایت این دو اصل در مقام انتخاب دین، خصوصاً دومی، زمینه و موجب دیگری است برای دین‌سازی؛ در حالی که عقل در موقعیت انتخاب دین بوده است و نه دین‌سازی.

۳. عقل در مقام «بررسی و احراز» باورهای مبنایی دین: در بحث انتخاب دین همان‌طور که آمد، هیچ حد و حصری مبنی بر «دلیلی» یا «علتی» بودن آن وجود ندارد و ممکن است با هر ملاحظه و به هر نحوی صورت پذیرد و در همه حال نیز

نقش اصلی همچنان با عقل است. در محور سوم اما عقل همان کار را منحصراً از مسیر دلیلی، یعنی با بررسی و احراز درستی و حقانیتِ باورهای اصولی آن دین به انجام می‌رساند. عقل در اینجا نیز پیشادینی و خودبنیاد است و کارش هم واریسی پاسخ‌هایی است که آن دین به پرسش‌های وجودی انسان داده است^[۷]. موقعیت و موضع عقل در این مقام، صرفاً پرسش‌گری است و سپس بررسی کفایت و اتقان پاسخ‌هایی که از سوی دین ارائه شده است. بنابراین هیچ نقش و شأنی هم در مساعدت به دین برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها ندارد. چنین مداخله‌ای عقل را از این موقعیت خارج و به مقام دین‌سازیِ مذکور در محور نخست منتقل می‌سازد. لازم است اضافه شود که تفاوت محورهای ۲ و ۳ بیش از آنکه به موقعیت عقل مربوط باشد، به نوعیت عقل مربوط است و همچنین به نحوه بررسی که در یکی بیشتر «تطبیقی» است و در دیگری «تحقیقی» و حقیقت‌جویانه.

نسبت‌هایی که عقل در این شقوق سه‌گانه با دین برقرار می‌کند، همگی از بیرون‌اند و از این حیث می‌توان آنها را پیشینی قلمداد کرد. به‌علاوه عقل در این موقعیت‌های سه‌گانه از فاعلیت تام برخوردار است و در نقش‌های فعالانه‌ای چون مُبدِع و مُختار و حَکَم و مُداخل ظاهر شده است. از عقل واقع شده در این قبیل موقعیت‌ها در برخی از اشارات، به «عقل مفتاحی» تعبیر شده است و برخی هم آن را «عقل خودبنیاد» نامیده‌اند. تعبیر نخست که از آیه‌الله جوادی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۱)، از دقت و مطابقت بیشتری برخوردار است و کمتر هم محل مناقشه قرار گرفته؛ اما «عقل خودبنیاد»، محمل برداشت‌های متفاوت و متخالفی شده است که به‌کارگیری آن را با دشواری مواجه ساخته و می‌سازد. عقل به اعتقاد ما در تمام موقعیت‌هایش، خودبنیاد است و به همین‌رو هم نباید این تعبیر را مترادف با «عقل سکولار» گرفت و در مقابل «عقل دینی» نشانده. این خطا و بدگمانی نسبت به عقل خودبنیاد که در ابتدا از یک بدفهمی لفظی و عبارتی برخاسته، ممکن است در ادامه تا مقابله‌جویی با عقل به نحو کلی و در هر مقام و موقعیتی نیز پیش رود و از این راه، هم به دین و هم به دینداری و هم به دینداران آسیب رساند. رفع این نگرانی و مخاطره در این است که بدانیم وصف خودبنیادی برای عقل در اینجا اولاً به معنی خودمرجع و خودمعیار است و نه خودپدیدآور و یا به‌خودی خود پدیدآمده و ثانیاً حاوی هیچ دلالتی به نفع «تکافوی عقل» و «بی‌نیازی از دین» هم نیست^[۸]. پس برخلاف گمان شایع در بین دینداران که یا با آن به مخالفت کلی پرداخته و یا آن را به

خارج از نسبت‌های متصور با دین رانده‌اند، باید اذعان کرد که عقل از حیث جوهر، در تمام نسبت‌های پیشادینی و پسادینی‌اش، «خودبنیاد» است و از حیث نقش و وظیفه و کارکردها البته تمایز می‌پذیرد. این را هم به‌نحو ثبوتی (امکان وجودی آن) و هم به‌نحو اثباتی (تحقق عینی آن) می‌توان احراز کرد. تأکید بر خودبنیادی عقل در ادیانی نظیر اسلام که اتکای به مراتب بیشتری بر عقل دارند و بسیار هم بدان توصیه کرده‌اند، از ثمرات و کاربردهای قابل توجهی برخوردار است.

پس از مرور سه موقعیت پیشادینی برای عقل، سه موقعیت دیگر نیز برای آن متصور است که مربوط به نقش‌های ابزاری عقل در درون دین است. اوقاتی که عقل کارِ تفسیر و دفاع متکلمانه از دین را به‌عهده می‌گیرد، بیانگر موقعیت‌های پسادینی آن است. کارِ عقل در این موقعیت‌ها انکشاف و استخراج معنا و پیام از درون دین است و صیانت از آنها. به همین‌رو از این دسته به‌عنوان «عقل مصباحی»^[۹] و «عقل خادم»^[۱۰] یاد شده است که تعبیر قابل فهم و قبولی هم هستند.

۴. عقل در مقام «فهم» نصوص دینی: کارِ عقل در این مقام و موقعیت تا حدی مسبوق به باور و ایمان است و آغشته به نوعی اشتیاق و التزام و دل‌بستگی. در عین حال تلاش دارد تا با تأملاتش در متون دینی، به مضمون و فحوای مندرج در آنها نائل آید؛ چرا که غرض آن، نیل به حقیقت و جوهر پیام است و کشف مقصود شارع. پس این دست از تأملات و واکاوی‌های در متون مقدس را نباید با تفاسیر هرمنوتیکی «قاری‌محور» و حتی با تفاسیر «متن‌محوری» که معنای متبادر را مستقل و منفک از مقصود مؤلف (شارع) جستجو می‌کند، یکی شمرد. عطف توجه به این تمایزات تفسیری و تصریح بر آن، بدان‌روست که عقل مطرح در تفاسیر هرمنوتیکی، خصوصاً انواع متأخر آن^[۱۱] را نمی‌توان از سنخ عقل خادم شمرد و در این محور قرار داد. آنها بیش از هر یک از موقعیت‌های نام‌برده، با عقل دین‌ساز قرابت و سنخیت دارند؛ زیرا بیش از «فهم»، در کار «خلق» و صورت‌بخشی به یک دین جدید یا دین دست‌کاری‌شده هم‌ساز با نظرگاه امروز هستند. مفسر قاری‌محور بیش از هر چیز، درگیر افق فکری اکنون خویش است و در صدد نزدیک ساختن مضامین و فحوای آن دین به انتظاراتی که از دین به‌طور کلی پیدا کرده است. پس مشکل ادیان صاحب متن و فحوا، برخلاف آنچه شایع است و القاء می‌شود، وجود قرائت‌ها و متعدد و متکثر بودن آنها نیست؛ بلکه منشأ بروز آن قرائت‌ها است و مبنای توجیه

و دفاع از آن و راهکارِ رفع آنها.

۵. عقل در مقام «استنباط» احکام دینی: نقشی که برای عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در فقه اسلامی تعریف شده، البته از سنخ خدمت است؛ چون اولاً محدود به حیطه و موضوعاتی است که دین از پیش معین نموده و ثانیاً با رعایت شرایط و قواعدی است که دین برای آن مقرر داشته است^[۱۲]. با این وصف، همچنان خودبنیاد است و حکم منبع مستقلی را در کنار دیگر منابع سه‌گانه استنباط احکام شرعی دارد.

به‌جز این برای عقل در فقه، دو نقش دیگر نیز متصور است. یک، نقشی که در استفاده از دیگر منابع فقهی، یعنی «کتاب» و «سنت» و خصوصاً «اجماع» به عهده دارد و دوم، نقش برجسته‌تری که در «اصول فقه» بازی می‌کند. تابعیت و خدمت‌گذاری عقل وقتی به سراغ «کتاب» و «سنت» می‌رود البته محرز است؛ همان‌اما در «اجماع» با استقلال عمل بیشتری همراه است و اعتبار و حجیتش را نیز از عقل می‌گیرد.

۶. عقل در مقام «دفاع» از دین: یکی از نقش‌های مهم و شایعی که عقل در مقام خدمت‌گزاری به دین بر عهده می‌گیرد و ایفا می‌نماید، در موقعیت‌هایی است که به صیانت و حمایت و ترویج آن می‌پردازد. «عقل کلامی»، در کنار عقل‌های معرفی‌شده در موقعیت‌های تفسیری و فقهی از رایج‌ترین کاربردهای عقل در دین هستند و هنگامی موضوعیت پیدا می‌کنند که منطقی‌اً مرحله ابداع و انتخاب و واریسی اعتقادی و فحوائی دین را پشت سر گذارده و به مرحله باور و التزام به آن رسیده باشند. بارزترین شأن تبعی و استفاده ابزاری از عقل، مربوط به همین محور است و به همین‌رو نیز هیچ ملاحظه و احتیاط و تخصیص و تحدیدی هم بر آن مترتب نیست. عقل در این موقعیت، حسب شرایط و طرف‌های دعوی، گاه بر خودبنیادی و حجیت‌های عام پای می‌فشارد و گاه به ناتمامی و عدم تکافوی خویش اقرار می‌کند. گاه به براهین منطقی و فلسفی و شواهد علمی و تجربی استناد می‌کند و گاه به اقناع قلبی و تأثرات عاطفی و مشوق‌های رفتاری توسل می‌جوید. اینها با وجود تنوعاتی که دارند، همگی از سیاسات عقل‌اند در مقام دفاع و ترویج حقیقتی که بدان نائل آمده است و اینک به حقانیتش ایمان دارد.

قبل از به پایان بردن این فراز و رفتن به سراغ بحث دین و عقل، لازم است از آنچه

ذیل عقل و دین آمد، یک جمع‌بندی مختصر ارائه نماییم:

۱. نیاز و اتکای دین به عقل

۱.۱. نیاز و اتکای دین به عقل، محرز است و آن را با مرور و بررسی نسبت‌های شش‌گانه نشان دادیم؛

۱.۲. از احراز نیاز و اتکای دین به عقل، لزوماً نمی‌توان و نباید تکافوی عقل را استنتاج کرد؛

۱.۳. نه عقل قادر است جای دین را بگیرد و نه دین قرار است جای عقل بنشیند. انسان و حیات انسانی به هر دو در جای خود نیاز دارد.

۲. خودبنیادی عقل

۲.۱. وجود عقل، شرط لازم برای عرضه دین و انتخاب و پذیرفتن آن است. زیرا دین تنها برای ذوات واجد عقل و اختیار موضوعیت دارد^[۱۳]؛

۲.۲. این عقل اگر خودبنیاد نباشد، آن انتخاب و پیروی و دینداری متعاقب آن هم فاقد ارزش و اعتبار است؛

۲.۳. فرض خودبنیادی، ضمن برخورداری از پشتوانه‌های ثبوتی و اثباتی، به نفع ادیان داعیه‌دار حقیقت و حقانیت هم تمام خواهد شد.

۳. مداخلات روا و ناروای عقل در دین

از فواید و کارکردهای تجزیه و تفکیک نسبت‌های متفاوت عقل و دین، جلوگیری از تعمیم و تسری انتظارات و اقتضائات یکی به دیگری است. سرمنشأ این لغزش به‌جز سهو و خطاهای احتمالی و ناخواسته، تمایلات گسترش‌یافته اخیر است در به‌هم‌آمیزی ساحات مختلف. از جلوه‌های امروزی این مسئله می‌توان به مداخله‌گری‌های بی‌حد و اساس عقل در دین اشاره کرد. این مداخلات به‌جز نقش آشکار و مسجلی است که برای عقل در دین‌سازی به رسمیت شناخته شد و ذیل محور نخست معرفی گردید. محل بروز مداخلات منجر به دین‌سازی‌های پنهان عقل بیش از آن حدی است که در محور مذکور آمد و رد آن را می‌توان در محورهای دیگر نیز به‌دست آورد^[۱۴].

دین و عقل

مناسبات میان این دو مقوله همچنان که آمد؛ دو سویه است. در سویه نخست، همان‌طور که شرح آن گذشت، نقش اول با عقل بود و دین مولود آن و یا موضوع تأملات و واری‌های عمومی و تفصیلی آن. در سویه دوم، یعنی در بحث دین و عقل، این نسبت تقریباً واژگون

می‌شود و دین است که این بار موضع و منظر خود در قبال عقل را باید اعلام کند و اعتبار و حیطة عمل و مواقع و موارد مراجعه به آن را تعیین نماید. به همین رو اگر در آنجا بحث‌ها نوعاً ناظر به دین در معنای کلی آن بود؛ در اینجا بحث‌ها عمدتاً مصداقی‌اند و لذا از ابتدا باید مشخص و اعلان شود که قرار است این نسبت از جانب کدام دین مطرح و دنبال گردد. به همین رو ما نیز بحث را در این فراز با مراجعه و ارجاع به اسلام دنبال خواهیم کرد.

از شاخص‌ترین امتیازات اسلام نسبت به دیگر ادیان و حتی ادیان هم‌ریشه ابراهیمی، عقل‌گرایی آن است. در تأیید و تصدیق این ویژگی اسلام، می‌توان از چهار ساحت برای آن شواهدی آورد:

۱. در مقوله «وحی» و تضامنی که میان آن با عقل برقرار است؛
۲. در مقوله «ایمان» و ابتناء و اقتفایی که بر آگاهی دارد^[۱۵]؛
۳. در مقوله «فقه» و عقلانیت پُرنگی که در آن جاریست؛
۴. و بالاخره در «علم‌جویی» و «دانش‌پروری» که همواره مورد تشویق و توصیه اسلام بوده است^[۱۶].

از نظر اسلام این عقل است که انسان را به موجودی متمایز و برتر از دیگر مخلوقات بدل ساخته^[۱۷] و لایق خطاب و دریافت پیام الهی نموده است^[۱۸]. در عین حال همین عقل است که به انسان قدرت تشخیص و انتخاب^[۱۹] و توان عصیان و گردن‌فرازی در برابر فرامین الهی بخشیده^[۲۰] و این عقل است که به انسان استعداد تسخیر و تصرف در عالم و تأمین ملزومات حیات و تمهید شرایط بقا داده است^[۲۱]. بالاخره این عقل است که ظرفیت نظر کردن در عالم علوی^[۲۲] و در خویش را به انسان داده و مقدمات نیل به مراحل عالی معرفت^[۲۳] و مراتب بالایی از خودآگاهی^[۲۴] و بازاندیشی^[۲۵] را فراهم آورده است. اسلام عقل را و حیطة عمل گسترده آن را هم به مثابه یک واقعیت و هم به مثابه یک موهبت به رسمیت شناخته و آموزه‌ها و تعالیم و دستورات دینی را بر آن استوار ساخته است^[۲۶]. بنابراین اگر از نسبت دین و عقل در اسلام سؤال شود، پاسخ این است که هم بر وجود و ضرورت عقلِ فاعلِ خودبنیاد که شرحش در محورهای ۱ و ۲ و ۳ از انقسامات ذیل عقل و دین آمد، صحه می‌گذارد؛ هم بر عقلِ خادم مذکور در محورهای ۴ و ۵ و ۶. یعنی آنچه از نسبت‌های عقل و دین آمد خود به نوعی ملهم از آموزه‌های اسلامی است و به یک معنا، قابل اندراج ذیل نسبت دین و عقل.

افزون بر این، اسلام برای عقل، جایگاه و موقعیتی فراتر از نسبت‌های مذکور، اعم از «عقل و دین» یا «دین و عقل» که یک طرف آن الزاماً دین باشد هم قائل است و آن عقل در مقام کسب معرفت‌های «فلسفی» و «تاریخی» و «علمی» و «فنی» و «راهبردی» و «کاربردی» است^[۲۷]. شاهد مثال آنها را می‌توان در توصیه‌های فراوان اسلام به کسب این قبیل شناخت‌ها به دست آورد:

۱. به رسمیت‌شناختن نقش عقل در شناخت هستی^[۲۸]، شناخت انسان^[۲۹] و شناخت قابلیت‌های معرفتی انسان که به پیدایی و رشد فلسفه و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در میان مسلمانان کمک کرده است^[۳۰]؛

۲. به رسمیت‌شناختن آن در شناخت سنن تاریخی^[۳۱] که به رشد و رواج علم تاریخ و جغرافیا و شناخت ملل و نحل و برخی از وجوه جامعه‌شناسی در جهان اسلام منتهی شده است^[۳۲]؛

۳. به رسمیت‌شناسی نقش عقل در شناخت طبیعت و نظم جاری در آن^[۳۳] که به شکل‌گیری علوم پزشکی و فیزیک و شیمی و نجوم و دانش مساحی و ابنیه و راه‌ها منجر شده است^[۳۴]؛

۴. همین‌طور است به رسمیت‌شناختن نقش عقل در شناخت ابزارها و ساخت و به‌کارگیری آنها در تسهیل امور و نیل به اهداف^[۳۵]؛

۵. همچنین نقش عقل در تدبیر امور و کشف طرق و رفع موانع که آموزه‌های فراوانی از سوی دین در باب آن وارد شده است^[۳۶] و قابل درج ذیل آنچه امروزه از آن به علم مدیریت یاد می‌شود.

نکته مهم در این دسته از معارف که اسلام هم بدان توصیه بسیار کرده، این است که بیش از آنکه به کار دین‌سازی و دین‌شناسی بیاید، مربوط به زندگی است^[۳۷] و این مؤید همان موضعی است که در ابتدا نیز بدان تصریح شد و گفتیم که انسان و حیات انسانی، هم به عقل نیاز دارد و هم به دین و این دو بیش از آنکه رقیب هم باشند و جای را برهم تنگ کنند، معاضد و مکمل هم‌اند^[۳۸] و قادرند به انسان در برساختن حیات طیبه مدد رسانند^[۳۹]. این را می‌توان به صراحت از آیات فراوانی که در کنار کتاب (به‌مثابه دین) به حکمت (به‌مثابه معرفت‌های مستقل عقلی) نیز اشاره شده است، به دست آورد^[۴۰]. از ظرایف آن نیز همین است که اسلام اخذ و اقتباس حکمت از دیگران را جایز دانسته و توصیه نموده^[۴۱] و همان را در باب دین و آیین و نحوه زیست و سلوک، مُحَرَّم شمرده

و مسلمانان را از سلطه‌پذیری و تأسی به دیگران از این حیث برحذر داشته است^[۴۲]. به‌علاوه کسب این قبیل معارف را مشروط و مسبوق به ایمان و التزام به دین خاصی هم ننموده است^[۴۳].

عقل از نظر اسلام یک خاصه ذاتی برای انسان است و یک دارایی پیشادینی که بین انسان‌ها بالسویه تقسیم شده است^[۴۴]. هر کس بدان متوسل شود و از آن مدد بجوید، از ثمرات آن بهره‌مند خواهد شد و هر که بدان پشت نماید و آن را فروگذارد، البته مغبون خواهد گردید^[۴۵] و دین و ایمان هم رافع این نقیصه در حیات فردی و اجتماعی او نیست و نخواهد بود.

با شرحی که در این دو فراز از نسبت‌های «عقل و دین» و «دین و عقل» آمد، اینک می‌توان به نتیجه‌گیری‌های صریح و واضحی در باب «معرفت‌های مستقل عقلی» که علم به‌معنای خاص، یکی از موالید آن است و جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دین از مصادیق باز هم خاص‌تر آن، دست زد.

اسلام و علم

وضعیت علم در جهان اسلام با آنچه در بین مسیحیان با عنوان پُرماجرایی «علم و دین» مطرح بوده، تفاوت‌های اساسی دارد. مسئله‌مندی علم در آنجا بیشتر ریشه در عقل‌گریزی مسیحی داشته و مداخلات دین در ساحاتی که خارج از ظرف و ظرفیت آن بوده است^[۴۶]. مسئله اما در اینجا کاملاً بی‌سابقه و جدید است و بیش از هر چیز، از تخطی علم و دست‌اندازی علم به ساحات دیگر و از جمله فلسفه و دین نشئت گرفته و همچنین ورود آن به «حوزه» و «موضوعاتی» که در گذشته کمتر موضوعیت داشته‌اند. شکل‌گیری و انتقال همین قبیل دانش‌ها و شاخه‌های مستحدث علم به مجامع و جوامع اسلامی باعث زنده شدن بحث‌های قدیمی «عقل و دین» گردیده و متفکران مسلمان را به بازبینی و بازخوانی‌های جدید از مباحث کهن واداشته است تا علاوه بر یافتن راهی برای حل مسئله، از دچار شدن به دوراهی تحمیلی انتخاب میان دین یا عقل و دین یا علم اجتناب نمایند. مسئله در غرب از جایی شروع شد که علم از زیر سایه سنگین فلسفه بیرون خزید و علم استقلال و بی‌نیازی خود را برافراشت و با اعتماد به نفسی سرشار و نشئت گرفته از توفیقات علوم تجربی در عالم طبیعت، به‌سراغ پدیده‌های انسانی رفت؛ و زمانی تشدید گردید که مقولات خاص‌تری از این ساحت را موضوع مطالعه و واکاوی‌های خویش قرار

داد. «جامعه‌شناسی دین» از شاخص‌ترین شاخه‌های مسئله‌مند علم در این روند رو به گسترش بوده؛ زیرا به جز ورود به ساحتِ خطیرِ انسانی، به تأمل در موضوع پیچیده و پرمناقشه‌ای از این حوزه، یعنی دین پرداخته است. این مسئله به دلیل رویکرد ناقص و نامناسبی که جامعه‌شناسی در آوان شکل‌گیری، به موضوعات مورد مطالعه خویش داشت، بیش از پیش تشدید گردید و به واکنش‌هایی از همان جنس و از درون جامعه‌شناسی و از موضع علمی دامن زد. این به‌جز دسته دیگری از واکنش‌ها بود که بیشتر از بیرون و از موضع فلسفی - الهیاتی به جامعه‌شناسی هجوم می‌آورد و آن را از بابت نقص در «موضوع‌شناسی» و ضعف‌های «روشی» و همچنین از حیث «منظر و رویکرد»، مورد نقد جدی قرار می‌داد.

این وضع و صورت میراثی است که از علم و اراداتی غربی از یک‌سو و سنت دینی اسلامی در سوی دیگر، به جامعه‌شناسان معاصر ایرانی رسیده و به تبع انگیزه‌های برآمده از اقبالی که در این اواخر به‌سوی دین شده، آنان را در موقعیت بی‌نظیری قرار داده که قادر است در گشودن راه و اتخاذ راهبرد جدیدی در این مسئله مؤثر افتد و به شکل‌گیری رهیافت بدیع و متفاوتی در این باب بینجامد.

تلاش‌های فردی و جمعی صورت گرفته در این راستا از تنوع بسیاری برخوردارند؛ در عین حال می‌توان آنها را بر روی طیفی قرار داد که از دینی‌سازی مطلق علم آغاز و تا فرض انفصال و بلکه نقار میان علم و دین ادامه می‌یابد. موضع این مقال اما جایی در میانه‌های این طیف دارد که در آن، نه با دینی‌سازی علم هم‌ساز است و نه با ایجاد فصال و نقار میان آن دو. علم و دین، همچون عقل و دین که پیش‌تر بدان پرداختیم، دو بال پرواز انسان‌اند و از ضروریات بقا و کمال انسانی و در تعاضد با یکدیگر^[۴۷] و لذا هیچ نیازی به درهم‌آمیزی یا محو و هضم یکی در بطن دیگری نیست و هیچ یک هم جای را بر دیگری تنگ نمی‌کنند^[۴۸]. تفصیل این تلقی و رویکرد که مدعای اصلی این مقال در باب دینی‌سازی علم است، در ادامه می‌آید.

چون و چرا در «علم دینی»

در ابتدا لازم است سه مسئله را که در سال‌های اخیر به‌نحو هم‌زمان و توپرتو مطرح شده و باعث خلط و خطاهای فراوانی گردیده، از هم تفکیک نماییم:

- «تحول در علوم انسانی»؛

- «بومی‌سازی علم»؛

- «علم دینی» یا «دینی‌سازی علم»^[۴۹].

این کار کمک می‌کند تا تمرکز بیشتری بر مسئله اصلی این فراز، یعنی چیستی و امکان علم دینی پدید آید. در واقع اینها سه موضوع و مسئله متفاوت‌اند و نباید به هم آمیخته شوند؛ همچنان که نباید انتظار داشت که موضع واحدی در قبال آنها اتخاذ شود. با اولی می‌توان به‌نحو کامل و حداکثری آن موافق بود و در عین حال اضافه کرد که فهم و مراد از تحول در علوم انسانی چیزی فراتر از روتوش‌های رسمی و صوری «شورای تحول»^[۵۰] است و اهتمام و برخوردی متفاوت از آنچه به‌عنوان وظایف اداری با آن می‌شود را می‌طلبد. در قبال دومی هم می‌شود همین موضع را داشت؛ یعنی آن را بدیهی و لازم شمرد؛ خصوصاً در علوم انسانی و به‌نحو خاص‌تر در علوم اجتماعی و مشخص‌تر از آن در جامعه‌شناسی. کوتاهی‌های در آن بیش از هر عامل دیگری، ناشی از کاهلی و کم‌کاری اساتید و متخصصان ایرانی این علوم است و هرگونه تمسک‌جویی ایشان به دلایل نظری و مبنایی در رفع و رجوع آن، در واقع توجیهی است برای پنهان کردن کم‌کاری‌هایشان. با سومی که موضوع اصلی بحث در این فراز است، اما نمی‌توان موافقت داشت و گمان ما بر این است که اگر به‌دقت از موضوعات پیش‌گفته تمییز داده شود و به‌درستی تشریح گردد، موافقین اندکی را با خود همراه خواهد کرد؛ حتی از میان دغدغه‌مندانِ مُجَدِّدِ دینی‌سازی علم.

طرف بحث اولی و دومی، صاحب‌نظران «مدرنیست» و «غرب‌گرا» در حوزه‌های مختلف علوم انسانی هستند؛ به‌علاوه برخی روشنفکران دینی به دلیل دچار بودن به همان دو ویژگی. ایشان سنت رایج تولید علم در غرب و گرت‌برداری و ترجمه آن در کشورهای تابع را یک جریان طبیعی و بلااشکال و غیر قابل تغییر می‌دانند و تنها مطالبه‌شان، به‌روزرسانی ترجمه‌ها و کوتاه‌تر کردن هرچه بیشتر فاصله تولید تا مصرف است و ایفای برخی نقش‌های فرعی و مکمل در تقویت این جریان. از نظر ایشان مطالبات مربوط به تحول و بومی‌سازی علم، به این همه سرو صدا نیاز نداشت و ندارد و جریان جاری علم و اندیشه به‌طور طبیعی و مستمر به این قبیل تقاضاها پاسخ می‌دهد و این نوع مسائل را با سازوکارهای درونی خود حل و فصل می‌کند؛ همان‌طور که تاکنون کرده است. به‌رغم این، به خود اجازه ورود به مرحله نقد و تردیدهای محتوایی در آنها را نمی‌دهند و در این بخش هم تابع و دنباله‌روی هر آنچه در متروپل رخ داده و می‌دهد، هستند. یعنی

غالباً همین میزان اعتماد به نفسِ حداقلی را هم ندارند تا لاقلاً به نقدهای درون‌گفتمانی نظریات، به همان سیاقی که در بین اندیشمندان غربی رایج است مبادرت نمایند. به همین‌رو هم نقد را ما در علوم انسانی موجود، همانند خودِ نظریات، بیشتر مرور و مطالعه و نقل می‌کنیم تا وارد.

طرفِ بحثِ سوم اما متفکران دینی و حوزویِ دغدغه‌مند و جریان‌ات‌گرب‌ستیز هستند. نگارنده خود را در اهم مسائل، در همین دسته می‌یابد و تعریف می‌کند؛ در عین حال نمی‌تواند با رویکرد دینی‌سازیِ علمِ مطرح شده از سوی ایشان کنار بیاید و آن را هضم کند. گمان ما بر این است که دینی‌سازیِ علمِ منتج به حاصلی نیست و اگر هم به نتیجه برسد؛ به زیانِ دینِ عقلانی و عقل‌پذیری نظیر اسلام است. این قبیل تلاش‌ها ضمن هدر دادن انرژی دیندارانِ اهل فکر، ایشان را بی‌جهت به مخمصه‌ای انداخته و خواهد انداخت که ثمری ندارد و در نهایت هم از آن تبری خواهند جست؛ چون از اساس هیچ ربط و نسبتی با اسلام نداشته است و ندارد^[۵۱].

چیستی و امکانِ علمِ دینی را لاقلاً از سه مسیر می‌توان مورد بررسی و مذاقه قرار داد. از مسیر و مدخل آموزه‌ای؛ از مسیر و مدخل تاریخی و از مسیر و مدخل عقلی. بررسی آموزه‌ای مستلزم واریسی متون اسلامی در باب علم است و اینکه علم و معرفتِ توصیه شده در آن، آیا صبغه عام دارد یا خاص؟ مبنای اعتبار آن نقل است یا عقل و آن عقل، آیا خودبنیاد است یا تابع؟ در بررسی تاریخی هم باید به سراغ تاریخ اندیشه در جهان اسلام رفت و واریسی کرد که معرفت‌های علمی و فلسفی رایج میان مسلمانان چه وصف و مشخصاتی داشته و مأخوذاتش از دین و از دیگران چه بوده و چه بده بستانی با دیگر اندیشمندان و محافل فکری غیر اسلامی برقرار کرده است. منظور از مسیر عقلی هم بررسی چیستی و امکانِ «علوم اجتماعی اسلامی» است حسب اقتضائاتِ ثبوتی هر کدام از اجزای این ترکیب. این مقال از بین مداخل مذکور، مسیر و مدخل سوم را برگزیده و از آنجا وارد شده است؛ در عین حال بر یک برداشت اجماعی غیرتفصیلی یافته از آموزه‌های دینی که در فراز قبل هم بدان پرداختیم اتکا دارد. در واقع بر پایه درکی که از «دین» و از «عقل» داریم و در فوق هم به اصول آن اشاره شد، به سراغ بررسی نقش دین در ساحتِ علم خواهیم رفت.

تلقی از دین و از عقل به نوعی، عام و پیشادینی است و در عین حال مؤیداتی هم از جانب اسلام دارد و همین هم بر اتقان آن نزد مسلمانان افزوده است. برداشت‌های عقلی

اصولاً وقتی اعتبار عام دارند که پیشینی باشند و مبرای از هرگونه تعینات اعتقادی و گفتمانی و پارادایمی. اینکه عقل مستقل از دین و مبرای از تأثیرات ایدئولوژیک و گفتمانی تا چه حد ممکن و میسر است؛ البته بحث دیگری را می‌طلبد که مجال آن در اینجا نیست. در مقام دفاع از آن اجالتاً به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که اسلام بر امکان و اعتبار آن صحنه گذارده است و دیگران هم، حتی کسانی که به نفی آن اصرار می‌ورزند، ناخواسته یا ندانسته بدان اتکا دارند و با فرض آن است که به میدان این بحث‌ها و تردیدها وارد شده‌اند و می‌شوند^{۵۲}! نگارنده و خواننده و ناقدانی هم که در حال گفتگوی قلمی و مناظرات معرفتی در این باب هستند، در عمل بدان اذعان نموده‌اند؛ چراکه اگر جز این بود، نقد و ایراد و دفاع و توضیحی هم اساساً شکل نمی‌گرفت و معنا نداشت.

برای رسیدن به درکی از نقش‌آفرینی‌های دین در علم لازم است ابتدا مراحل و اجزای یک کار علمی را از هم بازشناخت و تفکیک کرد. محورها و مراحل که در فرایند یک کار علمی وجود دارد بدین شرح است:

۱. مبادی و پیش‌فرض‌های فراتجربی علم. همان که از آن به «متافیزیک علم» تعبیر شده است؛
 ۲. انگیزه‌های لازم در محقق برای کسب معرفت و کاوش‌های علمی؛
 ۳. انتخاب موضوع و مسئله‌یابی و به عبارت بهتر و دقیق‌تر، اولویت‌بندی مسائل؛
 ۴. انتخاب رهیافت و ارائه چارچوب نظری به منظور توصیف و تحلیل نظام‌مند آن مسئله؛
 ۵. طرح فرضیات در پرتو آن نظریه؛
 ۶. افرازاات و تصریحات مفهومی از متغیرهای دخیل در ماجرا؛
 ۷. تعیین راهبرد روش‌شناختی با توجه به مسئله و ابعاد و مشخصات پدیده‌های مطرح در آن؛
 ۸. تعیین روش تحقیق در دو سطح مربوط به جمع‌آوری داده‌ها و استنتاج و ارزیابی آنها؛
 ۹. تعیین و تضمین حجیت و اعتبار نتایج؛
 ۱۰. به‌کارگیری و مصرف نتایج و دستاوردهای آن علم یا پژوهش در حل مسئله و پیش‌برد اهداف.
- اگر محور و مرحله‌ای را جا نینداخته و در ترتیب آنها اشتباه نکرده باشیم؛ اینک این سه سؤال درباره آنها قابل طرح است که:

- کدام یک از این مراحل مفروض در یک کار علمی، در معرض تأثیرات دینی و ایدئولوژیک‌اند؟

- این تأثیرات در صورت وقوع تا چه حد جایزند و به اعتبار علمی کار لطمه نخواهند زد؟

- کدام یک از محورهای فوق در صورت تأثیرپذیری از جانب دین، موجب تخصیص خوردن علم می‌شوند و آن را شایسته تعبیر و اتلاق «علم دینی» می‌سازند؟

تمرکز اصلی ما در اینجا بر روی محور نخست از محورهای ده‌گانه فوق است؛ چرا که غالب مدافعان علم دینی هم، مسمای مورد نظر خود را از همین جا گرفته‌اند. قوی‌ترین دلایل در دفاع از امکان و ضرورت علم دینی هم ذیل همین محور ارائه شده است. به همین‌رو این محور را با اینکه تقدم رتبی و مرحله‌ای دارد، به تعویق می‌اندازیم و در سطرهای انتهایی مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

درباره نقش دین در انگیزه‌بخشی برای انجام کارهای علمی باید گفت که نه موجب مسمایافتن تعبیر «علم دینی» است و نه لزوماً موجب جهت‌بخشی و سوگیری در آن. ایفای پُررنگ این نقش در قیاس با دیگر ادیان، البته امتیازی است برای اسلام. این از برجستگی‌های اسلام است که به تحریک و تحریض پیروان به تفکر و تدبر و کسب دانش از هر کس و هر جا پرداخته است و آنان نیز به دلیل همین توصیه‌های دینی بوده که اهتمام بیشتری در این راه به خرج داده و موجب پیشتازی مسلمانان در برهه‌های بلندی از تاریخ علم شده‌اند. این تشویق و تحریض‌ها نیز به‌خلاف برخی از برداشتها، منحصر به کسب معارف و علوم دینی نبوده و علم و معرفت به معنای عام را نیز شامل می‌شده است. این را می‌توان به روشنی از تعبیر اطلبوا العلم ولو من اهل النفاق و... من اهل الکفر، ... ولو بالصین، ... ولو من الثریا به‌دست آورد و یا از شرطی که نبی مکرم اسلام (ص) برای آزادی اسرای جنگی غیر مسلمان گذاردند. پس محور دوم از محورهای ده‌گانه، یعنی انگیزه‌بخشی‌های دینی برای طلب علم را نمی‌توان موجبی برای دینی‌شدن و یا دینی محسوب شدن آن علم قلمداد کرد.

اما تأثیر دین و ارزش‌های مورد قبول دانشمند بر انتخاب موضوع مطالعه و تحقیقات علمی. متفکران فهیمی نظیر ماکس وبر، هم بر وجود این تأثیر و اجتناب‌ناپذیری آن صحه گذارده‌اند و هم آن را جایز شمرده‌اند.^[۵۳] (کوزر، ۱۳۷۰: ۳۰۵-۳۰۴) بنابراین اگر ایدئولوژی یا دینی در این مرحله بر انتخاب عالمی اثر بگذارد، لزوماً موجب از دست رفتن اعتبار عام

آن علم نخواهد شد و این میزان از تأثیرگذاری هم، مبرر دینی خواندن آن علم نیست. اثر باورهای دینی بر ذهنیت عالمان در نیل به «فرضیات» و بر ساختن «مفاهیم» و ارائه «نظریات» تحلیلی و تبیینی نیز از همین سنخ است. بدین معنا که نه قابل اجتناب و مهار است و نه اگر جاری شود، به اخراج آن فرضیه یا مفهوم یا نظریه از ساحت علم منجر خواهد شد؛ اگر البته شرط «تحقیق‌پذیری» در باب آن صادق باشد و امکان واریسی و رد و اثبات آن را به پرسش‌گران ناهم‌کیش هم بدهد^[۵۴]. پوپر این بدفهمی و سخت‌گیری پوزیتیویستی در باب علم را با جداسازی میان مدعا و ارزیابی آن تا حدی برطرف کرده و تمرکز و حساسیت‌ها را به‌جای مرحله «کشف» به مرحله «داوری» منتقل نموده است^[۵۵]. پس به همان دلیل که این قبیل تأثیرات و مأخوذات از دین و نظایر آن، متعرض عمومیت علم نخواهند شد، نمی‌توانند آن را از شمولیت بیندازند و به علم دینی بدل سازند.

انتخاب «راهبردهای روش‌شناختی» و برگزیدن «روش مناسب» هم اساساً یک کار فنی است و تابع اقتضائات موضوع از یک‌سو و غایت تحقیق و مقدمات محقق در سوی دیگر؛ لذا اساساً جایی برای اعمال نظرهای دینی و ایدئولوژیک باقی نمی‌ماند. نقش احتمالی دین در گشودن برخی از عرصه‌ها و مسیرهای کمتر پیموده و عرضه برخی از رهیافت‌های روش‌شناختی و مسیرهای پژوهشی کشف نشده، نظیر همان اتفاقی است که در ارائه فرضیه و نظریه از سوی دین و در واقع از سوی دینداران رخ می‌دهد و نظیر هر ایده نظری و روشی دیگر است که در هر صورت باید به میدان مباحثات علمی وارد شود و مورد نقد و واریسی و جرح و تعدیل‌های لازم قرار گیرد تا عیار و جوهر آن نمایان گردد. منشأ دینی یک نظریه یا فرضیه یا روش ممکن است فرصت و امتیازی برای مؤمنان باشد؛ اما قادر نیست که اعتبار و رجحانی در إطار علم برای آن دست و پا کند. انتظار از یک فرضیه یا نظریه یا روش واجد چنین منشأی، آن است که به‌دلیل اتکا داشتن بر حقایق قطعی نفس‌الامری، به‌راحتی و بی‌هیچ استمداد خارج از چارچوب و بیرون از گود، بر رقبای خویش فائق آید. باید توجه داشت که تمام مناظرات و منازعات در این باره، در ساحت علم رخ می‌دهد و هیچ دلیل و توجیهی برای تخصیص و اتلاق دینی بودن بر آن پدید نمی‌آورد.

لازم به‌ذکر است که نفی ما در اینجا به هیچ رو متعرض آن معنای «دینی بودن علم» که در بیان حضرت آیت‌الله جوادی‌آملی (۱۳۸۶ ب و ۱۳۸۷) آمده، نیست. در معنای مورد نظر و صائب ایشان، علم با تمام استقلال‌هایی که برایش فرض شده، خارج از خلق و

امر الهی نیست و بلکه با همان معنای عام و شاملش، «دینی» است و لذا، هیچ نیازی به «دینی‌سازی» از سوی ما ندارد. این‌گونه از آن خود‌سازی علم، انطباق به مراتب بیشتری با آموزه‌های اسلامی دارد و از برجستگی و امتیازات اسلام در این باب، بهتر صیانت می‌کند. در عین حال باید توجه داشت که ایشان در این بحث، معنای موسعی از دین را فرض گرفته‌اند که با برداشت رایج آن فرق دارد^{۵۶}!

به‌جز «اعتبار و حجیت» که نظیر «متافیزیک علم»، محل اصلی نزاع در این باره است و به همین‌رو بحث آنها را به فرازهای بعدی مقال منتقل کردیم؛ مقام «به‌کارگیری و مصرف» علم است که باقی مانده. بدیهی است که آنچه موارد مصرف و به‌کارگیری علم را تعیین می‌کند، دین و ایدئولوژی‌ها هستند و بدیل رایج آنها، یعنی غرایز و منافع. به‌نظر می‌رسد که بحث و اختلاف نظر چندانی در این باب وجود ندارد و کسی هم به‌دلیل نوع و محل مصرفش، علم را به دینی و غیر دینی تقسیم نکرده است و نباید بکند.

نتیجه اینکه اولاً هدایت و جهت‌دهی به علم هم از «پیش»، یعنی انگیزه‌بخشی و تعیین اولویت و هم از «پس»، یعنی به‌کارگیری و تعیین محل مصرف، با دین و ایدئولوژی و بدیل‌های آنها است و هیچ تردید و انکاری در این باب نمی‌توان وارد ساخت. ثانیاً این میزان از مداخله و جهت‌بخشی لزوماً تأثیری بر محتوای علم نخواهد داشت و اعتبار عام آن را مخدوش نخواهد ساخت و لذا مبرر فرض هیچ تخصیصی برای آن و اتلاق عنوان دینی هم نخواهد بود.

آنچه از محورها و مراحل مربوط به فرایند علم باقی ماند و به‌سطور بعدی احاله شد؛ اولاً «متافیزیک علم» بود و ثانیاً «حجیت و اعتباریابی» آن. این دو جدی‌ترین محورهایی هستند که بیشترین تأملات و بحث‌ها در اطراف آنها صورت گرفته و زمینه مساعدی را هم برای دفاع از خصوصیت‌بخشی به علم فراهم آورده‌اند.

قبل از پرداختن به این دو محور لازم است برای رفع برخی از سوءتفاهمات احتمالی در همین‌جا به سه نکته مفروض اشاره و تصریح نماییم:

۱. علم، ایدئولوژی نیست و نباید هم ایدئولوژیک شود. حتی اگر آن ایدئولوژی صائب و برحق باشد. این اما موجب بی‌خاصیتی ایدئولوژی و بی‌نیازی از آن نیست. «علم» بماهو علم، به ایدئولوژی نیاز ندارد؛ این «عمل» انسانی است که به ایدئولوژی نیاز دارد. انسان برای عمل، هم به علم و هم به ایدئولوژی نیاز دارد^{۵۷}. به‌اعتقاد ما در این‌باره، هم مدافعین علم دینی دچار خطا شده‌اند و هم کسانی که برای علم در

اداره زندگی کفایت قائل‌اند. زیرا هم آمیختگی و یکی‌سازی علم و ایدئولوژی غلط است و هم انکار و نفی یکی در مقام اثبات دیگری. وظیفه امروز و همیشه ما نه «تغییر ایدئولوژی»، بلکه «ایدئولوژی‌زدایی» از علم است.

۲. چون و چرای ما با علم دینی به هیچ رو به معنی دست‌اندازی به قلمرو دین و تردید در شمولیت آن در اسلام نیست و نباید آن را با بحث‌های دین‌حداقلی یا حداکثری خلط کرد. این تأمل و تردید در چارچوب اعتقاد و پایبندی به همان قلمروی است که از آموزه‌های اسلامی استنباط می‌شود و هیچ نسبتی با انتظاری که مدرنیته از دین دارد و القا می‌کند، ندارد.

۳. باورداشت ما در باب علم، متکی بر رئالیسم وجودی و معرفتی است؛ یعنی ضمن باور به واقعیات مستقل از ذهن، آنها را شناختنی می‌داند و کسب شناخت مطابق با واقع را هم ممکن؛ به علاوه معتقد است که عقل بشری قادر است به ارزیابی و داوری در باب شناخت‌های مختلف و حتی معارض از واقعیت بپردازد. بر همین اساس، هم با «هنجاری‌سازی» علم و هم با «موقعیتی و نسبی‌سازی» آن مخالف است. این تلقی در عین حال از هرگونه ساده‌اندیشی در باب شناخت و دستیابی به حقیقت و یقین پرهیز دارد؛ به همین رو میان وضع موجود و محقق معرفت و وضع ممکن و مطلوب آن تفاوت می‌گذارد.

همچنان‌که اشاره شد، محوری که بیشترین ارجاعات را در مقام دفاع از علم دینی به خود اختصاص داده، پشتوانه متافیزیکی علم است که تأمین‌کننده آن هم نوعاً ادیان، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها هستند. منظور از متافیزیک نیز در ساده‌ترین بیان، همان مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی علم است که به مثابه پیش‌فرض در خلف و جوف تمامی قضایا و نظریات علمی، اعم از علوم طبیعی یا علوم انسانی حضور دارد و در عین حال از شدت حضور، ممکن است دیده نشود و یا مورد توجه قرار نگیرد. در باب متافیزیک علم و چیستی و منشأ آن و نسبتش با علم سخن بسیار است؛ ما در اینجا اما به ذکر دو نکته از آن اکتفا می‌کنیم:

۱. اگرچه ممکن است متافیزیک لازم برای علم از جایی نظیر دین اخذ شود، اما جنس آن عقلی است و بر همین مبنا هم برگزیده، اصلاح، تعویض و یا کنار گذاشته می‌شود. به همین رو، بستر شکل‌گیری و منطبق و زبان مورد استفاده در نقد و اصلاح و تغییر آنها عمدتاً فلسفی و معرفت‌شناختی است؛ حتی وقتی که با انگیزه‌های

ایدئولوژیک و دغدغه‌های دینی همراه باشند.

۲. علاوه بر آن تأثیر محرز است که این مبانی در واقع‌نمایی و کارآمدی علم برخاسته از آن دارند و در صورت صحت، علم صائبی را عرضه می‌دارند و در صورت خطا، علم ناقص و مُخْطِئ و ناکارآمدی را صورت می‌بخشند. این، برخلاف رأی کسانی است که متافیزیک را تنها در مسئله‌یابی و طرح نظریات و فرضیات علمی (حدس‌ها) مؤثر می‌دانند و ساختار و قواعد علم و مقام داوری را از آن مجزا و مبرا می‌سازند و معتقدند که با پالودن اثرات آن از این مرحله، به حقیقت و شناخت مطابق با واقع نزدیک‌تر می‌شوند^[۵۸].

از این دو مفروض که مجال بسط و اثبات آن در اینجا نیست، نتیجه مهمی عائد می‌شود که حاوی پاسخ روشنی به مدعای کسانی است که منشأ دینی متافیزیک علم را دلیل دینی قلمداد کردن آن علم گرفته‌اند^[۵۹]. اذعان به وجود و لزوم چنین پشتوانه‌ای در علم و نقش دین به‌عنوان یکی از مجاری تأمین‌کننده آن البته مهم است؛ اما مهم‌تر از آن، برداشت و نظریه‌یست که در باب ارزش و اعتبار آن متافیزیک وجود دارد. چنانچه آن را بر ملاک‌هایی مستقل و عام، نظیر «براهین عقلی» و «مطابقت با واقع» استوار ساخته باشیم؛ دیگر جایی و نیازی برای خصوصیت‌بخشی به علم و اتلاق صفت دینی به آن باقی نخواهد ماند.

اهتمام عالمان مسلمان در یکی دو دهه اخیر به متافیزیک جاری در علوم انسانی و اجتماعی موجود و تلاش برای نقد و اصلاح و حتی تغییر آن با رجوع و مراجعه به متافیزیک عرضه‌شده از سوی اسلام، ممکن است از انگیزه‌های دینی ایشان سرچشمه گرفته باشد؛ اما اعتبارش را صرفاً از آنجا نگرفته است و نمی‌گیرد. منطقی رد و طرد هر یک از اجزای متافیزیک موجود و جایگزینی آن با عناصری از متافیزیک‌های دیگر، علی‌القاعده براهین و دلایل عقلی ایشان بوده است و باید باشد؛ نه پسند و ناپسندهای ارزشی یا مصلحت‌شناسی‌های دینی. این از گلوگاه‌های اساسی بحث است و رفع آن می‌تواند مسئله بسیاری از کسانی را که در نهایت به هنجارمندی گریزناپذیر علم تن در داده‌اند^[۶۰]، حل نماید.

آنچه نظریه این مقال را از مدافعان علم دینی و جریان دینی‌سازی علم متمایز می‌سازد؛ نه در فروض پیش‌گفته، بلکه در نتیجه‌گیری از آنهاست. در حالی قائلین علم دینی با اتکای به همین فروض، به خصوصیت‌بخشی به علم رسیده‌اند که ما آن را دلیل موجهی

برای جداکردن راه و برپاکردن علم خاص نمی‌دانیم؛ چرا که منشأ دینی متافیزیک به اعتقاد ما نمی‌تواند موجبی برای اختصاصی شدن آن باشد.

پیامد شاید ناخواسته ایده علم دینی، سوق یافتن تدریجی قائلان آن به ورطه قیاس‌ناپذیری است. وضعیتی که پیامدهای ناخواسته و ناشناخته باز هم بیشتری دارد که همیشانه به اعتبار باورهای دینی‌شان آن را برنخواهند تافت.

«قیاس‌ناپذیری»^۱ در هر سطحی از معرفت که مطرح شود، زائل‌کننده علم است و آن به‌دلیل از شمولیت انداختن معیارهای داوری است. قیاس‌ناپذیری را نباید به نسبت‌گرایی تقلیل داد و با آن یکی گرفت؛ زیرا برآمده از افراطی‌ترین نوع آن است و به فراتر از آن ره می‌سپارد. «نسبت‌گرایی معرفتی»^۲ به معنای مانهایمی آن و حتی «نسبت‌گرایی معرفتی»^۳ از جمله واقعیت‌های عالم معرفت‌اند و در عین حال قابل رفع و فصال؛ زیرا می‌توان آنها را از هم بازشناخت و با هم مقایسه کرد و در بابشان داوری نمود. قیاس‌ناپذیری در واقع مولود «نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی»^۴ است که فرض و قبول آن، امکان هرگونه بررسی و داوری میان برداشت‌ها و تحلیل‌های مختلف از یک پدیده یا رخداد را منتفی می‌سازد و در نتیجه شکل‌گیری هرگونه معرفتی را اعم از علمی و فلسفی ناممکن می‌کند. به همین‌رو مدافعان علم دینی باید مراقبت نمایند که اولاً به قصد صیانت از دین، به خانه نسبت پناه نبرند که مأمّن مطمئن و صائنی نیست؛ ثانیاً در مسیر افشای ماهیت جهت‌مند علم غربی، به ایدئولوژیک بودن اجتناب‌ناپذیر علم و گریزناپذیری نسبت حکم نکنند که آن حکم همچون بوم‌رنگ، به افکار و عقاید ایشان نیز بازمی‌گردد و بالاخره نسبت را در هیچ شرایطی به «معیارهای داوری» خویش تسری ندهند؛ چرا که پیش و بیش از هر چیز، زیر پای خود را خالی خواهند کرد. این قبیل تنازلات معرفت‌شناختی، نه بر درک صائبی از اسلام استوار است و نه بر برداشت مطابقی از علم؛ ضمن اینکه به انتفاء و بلا موضوع شدن هر دو منتهی خواهد شد.

محمل دیگر متوسل شدن قائلان علم دینی به بحث اعتبار، آنجاست که دین از منابع و حجیت‌های دیگری سخن گفته که چندان در فضای علم و معرفت موجود، موضوعیت ندارد و کاربردی پیدا نکرده است؛ نظیر نقل^[۶۱] و وحی^[۶۲] و فطرت و شهود. ایشان این

1. Incommensurability
2. Cognitive Relationism
3. Cognitive Relativism
4. Epistemological Relativism

فزونی در منابع معرفتی و به میان آمدن پای حجیت‌هایی زائد بر آنچه در علم و فلسفه مطرح است را دلیل محکم خویش بر ضرورت جداکردن راه علم دینی از علم به‌معنای رایج آن دانسته‌اند. در حالی که به‌اعتقاد ما، هم در طرح درست مسئله و هم در حل آن دچار خطا شده‌اند.

خطای نخست ایشان در این است که اذعان به وجود منابع معرفتی مذکور و اعتبار آنها را یک اعتقاد خصوصی و درون‌دینی قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که هم ادعای وجود این منابع و هم حجیت آنها، قابل اثبات عقلی و تجربی است و از آن طریق، قابل تبدیل شدن به یک نظریه و عقیده مشترک [۶۳].

خطای دوم، به‌رسمیت‌شناسی و قبول داعیه‌های غربی درباره علم است. گویا پذیرفته‌ایم که صاحب‌اختیار شریان و جریان اصلی علم همیشگانند و هر که این جلوداری و مرجعیت غربی را نمی‌پسندد و به آن نقد دارد، لاجرم باید از دایره آن بیرون رود و علم خاص خویش را بنا نهد. در حالی که علم با تمام توفیقات و کاستی‌هایش، از موارث مشترک بشری است و سهم متفاوت افراد و جوامع در تولید و بسط آن، حق ویژه‌ای در تعیین اعتبار و بهره‌مندی از آن ایجاد نمی‌کند.

خطای سوم ایشان نشستن به‌جای دیگران (منظور مسیحیان است) و قرار دادن خود در موقعیت انتخاب‌ناگزیر میان دین یا علم است. در صورتی که نسبت میان این دو لزوماً «یایی» نیست و این میدان هم، میدان تاریخی و آموزه‌های مسلمانان نبوده است. خطای چهارم، خارج شدن عملی از جاده اصلی علم و جداکردن راه خویش بوده است. طرح و دفاع از «علم دینی»، حتی اگر خود را در برابر «علم غربی» و نه علم به‌معنای عام آن تعریف کند، مصداق روشن خروج و تن‌زدن از رویارویی مستقیم با پویندگان این راه بی‌منتهاست. مقابله با انحرافات غربی علم باید از موضع دفاع از علم به‌معنای عام و ناب آن صورت گیرد و این موضع به مراتب بیش از علم دینی، علم را از آن دین می‌سازد و در خدمت پیشبرد اهداف دین قرار می‌دهد. زیرا هیچ دین و مکتب و مرامی به اندازه اسلام، شایستگی دفاع از علم به‌معنای عام و ناب و علم آن را ندارد و این را می‌توان با ارجاع به آموزه‌های آن و مقایسه با ادیان دیگر به‌دست آورد و اثبات کرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دو مسئله رویارو با منشأ تقریباً واحد در یکی دو دهه اخیر، زمینه‌های طرح و بازخوانی

مجدد برخی از مباحث کهن را فراهم آورده است. «دین‌سازی‌های عقل» و «دینی‌سازی‌های علم» با اینکه واجد عقبه و انگیزه‌های متفاوت و بعضاً رقیب هم‌اند؛ اما ریشه مشترکی در عدم به‌رسمیت‌شناسی‌های متقابل و تحدی به قلمرو یکدیگر دارند.

واسازی و حل این دو مسئله مستلزم گشودن سه فراز مستقل در بررسی نسبت‌های میان «عقل و دین» و «دین و عقل» و «مستقلات عقلی» بود و طی آن نشان دادیم که اسلام هر سه حیطه مذکور را برای حضور و نقش‌آفرینی عقل به‌رسمیت می‌شناسد و علاوه بر توصیه در به‌کارگیری درست و پالودن آن از انواع خطا و سوگیری و شوائب، به مقاصد مختلف و رعایت محدوده‌های هر یک از آنها نیز توجه نموده است.

یکی از خواص و قابلیت‌های عقل، «دین‌سازی» است؛ در عین حال ممکن است همان را در مسیرهای نابجا و ناصواب به‌کار گیرد و ساحات متمایز تولید و توزیع و مصرف دین را به هم بیامیزد. نتیجه حاصل از بحث‌های مطروحه در فراز نخست مقاله، اولاً نیاز و اتکای دین بود به عقل، بی‌آنکه بر تکافوی عقل و بر جای هم‌نشینی آنها صحه گذارد. در ثانی «خودبنیادی عقل» بود در تمامی نسبت‌های شش‌گانه‌ای که با دین برقرار می‌کرد و بالأخره برملاسازی مداخلات ناروای آن در دین که در تمامی موقعیت‌های «انتخاب دین»، «بررسی باورهای مبنایی دین»، «فهم متون دینی»، «استباط احکام فقهی» و «دفاع و ترویج دین» محتمل شمرده شد.

فراز دوم ما را لاجرم با مصداق مشخصی از دین، یعنی اسلام مرتبط ساخت و روشن شد که بر تمامی آنچه از فراز نخست و با تأملات عام عقلی به‌دست آمده صحه گذارده است. در این فراز علاوه بر معرفی نگرش بسیار هم‌سو و مثبت اسلام به عقل در مقولاتی نظیر وحی و ایمان و فقه، نشان دادیم از نقش‌آفرینی آن در عرصه‌هایی که هیچ نسبت مستقیمی هم با دین ندارند، به‌صراحت یاد کرده و به رسمیت شناخته است.

فرض و قبول این نقش و موقعیت برای عقل، مبنا و مدخل مناسبی شد برای چون و چرا با مسئله دوم این مقاله، یعنی «دینی‌سازی علم». مسئله‌ای که مسبوق به سابقه بوده و در جهان مسیحی و غربی به دلایلی که عمدتاً به تلقی مسیحی از عقل و دین و رویکرد غالب غربی در معرفت‌شناسی و دین‌پژوهی برمی‌گردد، به هیچ نتیجه رافعی هم نرسیده است. منشأ آن در اینجا اما بیش از وجود تقابل‌های بنیادی میان عقل و دین، به تحدی طرفین به عرصه‌های یکدیگر برمی‌گردد که از یک‌سو ناشی از توجهات روزافزون و عام جهانی به عقل و علم بوده است و از سوی دیگر، به‌دلیل تغییر موقعیت دین در

ایران، از یک پدیده حاشیه‌ای و تابع، به عاملی فعال و مدعی در تمامی عرصه‌های حیات. نگارنده بی‌آنکه قائل به تنازلی از جانب دین در ایفای نقش‌های مفروض و مُسَلِّم آن باشد و با رویکردهای مصلحت‌اندیشانه به‌منظور کاستن از تقابلات میان دین و مدرنیته هم‌نوایی نشان دهد؛ با دینی‌سازی علم، مخالف است و معتقد است که علم موجود، خصوصاً در حوزه انسانی و اجتماعی، دستخوش برخی نقص و خطاهای مبنایی است و مهم‌ترین آنها، اتکای بر متافیزیکی ناستوار و جهت‌گیری‌های پنهان است. راه رفع آن نیز بیش از هر چیز، پالودن علم است از بنیان‌های معرفتی نامعتبر و از سوگیری‌های آسیب‌رسان. اسلام با شرحی که گذشت، بیش از هر دین و فلسفه و مرامی، صلاحیت دفاع از عقل و علم را دارد و راهبرد ما در این کار باید، بر «ایدئولوژی‌زدایی» از علم استوار باشد و نه «تغییر ایدئولوژی» آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تفصیل درباره دین به‌مثابه یک پدیده دلالتی فحوایی تعین‌بخش، نک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲.
۲. منظور از «علم دینی» در اینجا به‌جز آن چیزی است که تحت عنوان «علوم دینی» شناخته شده و به‌کار می‌رود. نسبت علم و دین در ترکیب نخست، صفت و موصوف است و با وصف دینی، به علم تخصیص زده است. در حالی که نسبتشان در ترکیب دوم، مضاف و مضاف‌الیه است و «دینی»، مبین تعلق آن علم به دین است و دین موضوع و قلمرو آن علم را مشخص می‌کند و نه منظر آن.
۳. گفته شد «وفاداری به متن» و نه دل‌بستگی و ایمان فاعل شناسا به دین مورد بررسی؛ زیرا که همان برای این منظور کفایت می‌کند. با تأکید بر «مقصود شاعر» نیز برخی از فروض نامنتج در بحث قرائت را که ملهم از رهیافت‌های هرمنوتیکی است، از پیش پای جستجوگران این بحث برداشته‌ایم. برای اشاراتی در این باره، نک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲.
۴. از تعبیر «اتکا» به‌جای «ابتنا» استفاده کردیم تا دایره شمول آن گسترده‌تر باشد و ادیان با مبنا و سرمنشأ الهی را هم دربرگیرد. ادیان بشرساز اما از جمله ادیانی‌اند که عقل بشری آنها را ابداع و ابتنا نموده است، در عین حال ممکن است که اتکای بر عقل بشری هم نداشته باشند.
۵. جلوتر به مقام هفتمی از نسبت میان عقل و دین هم اشاره خواهیم کرد که خارج از این چارچوب است و همان است که ما را با علمی به نام جامعه‌شناسی دین مرتبط می‌سازد.
۶. اشاره به «دین حق» در اینجا، مشیر به دین خاصی نیست و شامل همه ادیان می‌شود؛ چون هر دینی خود را همان دین حق می‌داند و تلاش دارد که مدعای خود را با ارجاع به یک‌دسته ملاک‌های عامی که منبعث و متکی به عقل و ارزش‌های عام پیشادینی است، اثبات نماید. وعد و وعیدهای دنیوی و آخروی ادیان هم وقتی موجه‌اند و ارزش و اعتبار پیدا می‌کنند که اختیار و انتخابی بر پایه همان ملاک‌های پیشادینی در کار باشد.
۷. فرض و لزوم خودبنیادی عقل در این مقام، علاوه بر پشتوانه‌های منطقی - عقلی، متکی بر تأیید و تصریحات دینی نیز هست. این را به‌عنوان نمونه می‌توان از منع اسلام از تقلید در «اصول دین» به‌دست آورد (نک: مطهری، ۱۳۷۰: م. آ. ج. ۳: ۵۹) و همچنین به: (بهنیاfer و مختاری، ۱۳۹۴).
۸. نظریه عدم کفایت عقل بشری در عین خودبنیادی آن، در برابر آرای می‌نشیند که خاتمیت دین را صرفاً با بلوغ و به کفایت رسیدن عقل بشر توجیه کرده‌اند. برای مصداقی از این رأی به نظریه اقبال لاهوری در کتاب احیای فکر دینی در اسلام (۱۳۴۶) مراجعه کنید و تعریض استاد مطهری بر آن را نیز در کتاب وحی و نبوت از مجموعه مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (مطهری، ۱۳۹۰: ج. ۲: م. آ.) دنبال نمایید.
۹. جوادی‌املی نسبت‌های میان عقل و دین را در سه دسته از هم بازشناخته و آنها را حسب نقش و کارکردشان، به «مفتاح» و «مصباح» و «میزان» تشبیه نموده است. (نک: جوادی‌املی، ۱۳۸۴: ۲۱۴-۲۰۷ و ۱۳۸۷: ۵۳-۵۱) عقل به‌مثابه میزان، به فراتر از ایفای نقش ابزاری برای دین می‌رود و به آستانه عقل به‌مثابه منبع نزدیک می‌شود. در همین جا است که سپردن چنین نقشی به عقل برای داوری در نقل‌ها و آموزه‌های دینی، آن را به مرزهای دین‌سازی نزدیک می‌سازد. ایشان اما با فرض دو جنبه «هستی‌شناسانه» و «معرفت‌شناسانه» برای دین و بیرون‌راندن عقل از حیطه نخست، این‌نگرانی را برطرف نموده و آن را در آستانه دین‌سازی متوقف ساخته است. برخی از تصریحات ایشان در همین راستا است؛ آنجا که می‌گویند دین از حیث هستی‌شناختی، منحصرأ وابسته به اراده و علم ازلی الهی است و یا در جای دیگری آورده‌اند که عقل حق دخالت در جزئیات دین را ندارد. (نک: جوادی‌املی، ۱۳۸۷: ۲۴ و ۵۹) فعالیت عقل به‌مثابه «میزان»، اساساً درون‌دینی است و با آنچه ذیل

محور «عقل در مقام انتخاب دین» آورده‌ام، تفاوت دارد.

۱۰. عقل خادم تعبیر دیگری است از عقل به مثابه «ابزار»ی در خدمت فهم و صیانت از متون دینی که در مقابل عقل به مثابه «منبع» قرار می‌گیرد. این دو تعبیر را با اندکی تسامح می‌توان متناظر با همان عقل مصباحی و مفتاحی پیش‌گفته گرفت. برای این تعابیر. (نک: باقری، ۱۳۷۹)

۱۱. منظور از تفاسیر هرمنوتیکی متأخر، نظریات هایدگر و گادامر و بارت و باختمین و ریکور و دریدا در این باب است. هر چند نظریه کلاسیک شلایر ماکر هم که «متن» و نه «مقصود مؤلف» را محور تفسیر خویش قرار می‌دهد، به‌نوعی دستخوش همین آسیب است. برای تفصیل در این باب، نک: نیچه و دیگران، ۱۳۷۹؛ احمدی، ۱۳۸۰؛ واعظی، ۱۳۹۳ و هوی، ۱۳۷۱.

۱۲. یکی از شروط و چارچوب‌هایی که دین برای عقل در اینجا تعیین کرده و مورد تأکید فقه شیعی است، منع از «قیاس» و «استحسان» است و پذیرفتن «تنقیح مناط قطعی». برای تفصیل در این باره به کتاب‌های اصول فقه مراجعه نمایید.

۱۳. به همین رو هم گفته شده که دین مختص انسان است؛ زیرا ذوات دیگری که واجد این دو خصوصیت باشند، سراغ نداریم. برای تفصیل در این باره، نک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۲۴۷.

۱۴. فرق دین‌سازی واضح و رسمی با این قبیل مداخلات در این است که اولی جایز و رواست و مابقی ناروا؛ زیرا همان کار را تحت لوای دیگری انجام می‌دهد که به آن تقلب و تحریف دین می‌گویند. مداخله‌های بعد از تولد در فحوا و مضامین نظری (آستی) و هنجاری (بایدی) دین، در واقع نوعی دین‌سازی تلویحی و مضمر است که هیچ دینی، حتی ادیان رسماً بشرساز نیز آن را نمی‌پسندند. به‌رغم این، برخی از رهیافت‌های متأخر، دین را یک پدیده اساساً برساختی و دائم‌التغییر توسط ناقلان و پیروان معرفی کرده و ساحات سه‌گانه «ایجاد» و «انتقال» و «استفاده» را عامداً به‌هم آغشته‌اند. فرضی که در باب دیگر پدیده‌های نظری و مرامی، کمتر مطرح و اعمال شده است. برای نقدی بر رویکردهای برساختی و دفاع از ذات‌انگاری دین، نک: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).

۱۵. الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ (الکافی، ج. ۱: ۲۵). مَا آمَنَ الْمُؤْمِنُ حَتَّىٰ عَقَلَ (غررالحکم، ج. ۱: ۶۸).

۱۶. برای تفصیل و مرور شواهدی دال بر وجود نگاه مثبت به عقل در ساحات مذکور، نک: حکیمی، ۱۳۹۳ و شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۰۱-۳۸۶.

۱۷. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ... (سوره بقره، آیات ۳۳-۳۱) دَعَا مَةَ الْإِنْسَانَ الْعَقْلُ... (علل الشرایع، ج. ۲: ۱۰۳) انْسَانًا ذَا أَذْهَانٍ يَجْبِلُهَا وَفَكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا. (نهج البلاغه: خطبه ۱) در این باره همچنین نک: (طباطبایی: المیزان، ذیل آیه ۷۰ سوره اسرا و مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۲، م. آ.).

۱۸. پیامبر اسلام فرموده‌اند: إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ. (تحف العقول: ۵۴) قرآن نیز شرط فهم و دریافت پیام الهی را بهره‌مندی از عقل و خرد ناب معرفی کرده است: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ. (سوره ص، آیه ۲۹) هُدًى وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ. (سوره غافر، آیه ۵۴) هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ... وَ لِيَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ. (سوره ابراهیم، آیه ۵۲)... كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. (سوره روم، آیه ۲۸)... كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. (سوره یونس، آیه ۲۴)... قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸)

۱۹. قَبَسْرُ عِبَادٍ؛ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ... (سوره زمر، آیات ۱۷-۱۶) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (سوره انسان، آیه ۳) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. (سوره شمس، آیه ۸)

۲۰. ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفُورٌ. (سوره علق، آیه ۶) ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفُورٌ. (سوره حج، آیه ۶۶)

۲۱. وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ... (سوره نحل، آیه ۱۲) وَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَآخِرَ فِيهِ وَ تَلْتَبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ ... (سوره نحل، آیه ۱۴) وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ... (سوره جاثیه، آیه ۱۳) أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً ... (سوره لقمان، آیه ۲۰) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ ... (سوره حج، آیه ۶۵)

۲۲. الْعَقْلُ مَا عَبَدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجِنَانُ (الكافی، ج. ۱: ۱۱) مَا عَبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ... (الكافی، ج. ۱: ۱۸)

۲۳. امکان نیل انسان از حیث معرفتی به مرحله‌ای که فلاسفه مسلمان از آن به «عقل مستفاد» یاد کرده‌اند. عقل مستفاد، بالاترین مرحله کمال عقلی است که پس از «عقل بالقوه» (هیولانی) و «عقل بالملکه» (ادراک بدیهیات) و «عقل بالفعل» (عقل استدلالی و نظری)، حاصل می‌شود و نزدیک‌ترین نسبت و ارتباط را با «عقل فعال» که در تجرد تام است، پیدا می‌کند. از افلاطون و ارسطو تا فارابی و خواجه نصیر و ابن سینا و ملاصدرا با تمام اختلافاتی که در مشارب فلسفی خویش دارند؛ تا متأخرینی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری در این باب سخن گفته‌اند.

۲۴. بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. (سوره قیامت، آیه ۱۴) وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ. (سوره حشر، آیه ۱۹) أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ... (سوره روم، آیه ۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ ... (سوره مائده، آیه ۱۰۵) مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. (غررالحکم، ج. ۱: ۵۸۸) مَعْرِفَةُ الْنَفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ. (غررالحکم، ج. ۱: ۷۱۲)

۲۵. انْتَهُمُوا عَقُولَكُمْ فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَاءُ. (غررالحکم، ج. ۱: ۱۵۸) ... كُونُوا نِقَادَ الْكَلَامِ. (المحاسن، ج. ۱: ۲۲۹)

۲۶. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (سوره یوسف، آیه ۲) ... قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (سوره حدید، آیه ۱۷) لِكُلِّ شَيْءٍ دِعَامَةٌ وَ دِعَامَةُ الْمُؤْمِنِ عَقْلُهُ فَيَقْدِرُ عَقْلُهُ تَكُونُ عِبَادَتُهُ لِرَبِّهِ. (بحارالانوار، ج. ۴۲: ۹۶)

۲۷. ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ آتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَىٰ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دِفَاتِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَفْهِفِ قُوفِهِمْ مَرْفُوعٍ وَ مَهَادِ تَحْتِهِمْ مَوْضِعٍ وَ مَعَايِشِ تَحْيِيهِمْ وَ أَجَالِ تَفْنِيهِمْ وَ أَوْصَابِ تَهْرِمِهِمْ وَ أَحْدَاثِ تَتَابُعِ عَلَيْهِمْ ... (نهج البلاغه، خطبه ۱)

۲۸. ... وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ... (سوره آل عمران، آیه ۱۹۱) همچنین نک: (سوره بقره، آیه ۱۶۴)

۲۹. فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (سوره طارق، آیه ۵) سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ ... (سوره فصلت، آیه ۵۳) وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (سوره ذاریات، آیه ۲۱)

۳۰. نک: (جوادی آملی، ۱۳۸۹) اهتمام به این نوع معرفت‌های عقلی ملهم از آموزه‌های دینی را به شکل بارز می‌توان در آثار علامه طباطبایی و شهید مطهری مشاهده کرد.

۳۱. قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ... (سوره آل عمران، آیه ۱۳۷) ... أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ... (سوره یوسف، آیه ۱۰۹) لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ... (سوره یوسف، آیه ۱۱۱) وَ لَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيْنَةَ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (سوره عنكبوت، آیه ۳۵) همچنین نگاه کنید به نامه ۳۱ نهج البلاغه که سرشار از آموزه‌های اهتمام به معرفت تاریخی است.

۳۲. مصادیقی از اهتمام و تأمل در حیات جمعی انسان‌ها را می‌توان در برخی از آثار متفکران مسلمان، نظیر فارابی و اخوان الصفا و خواجه نصیر و ابن خلدون و شهرستانی یافت. کتاب جامعه و

تاریخ شهید مطهری (۱۳۹۰، ج. ۲، م. آ.) از مصادیق متأخر این قبیل تأملات عقلی است که با الهام از آموزه‌های قرآنی صورت گرفته است.

۳۳. قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ... (سوره عنكبوت، آیه ۲۰) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (سوره ابراهیم، آیه ۳۲) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ... (سوره فصلت، آیه ۵۳) وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (سوره ذاریات، آیه ۲۰) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؛ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؛ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ؛ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ. (سوره غاشیه، آیات ۲۰-۱۷)

۳۴. برای مصادیقی از این دست تأملات در قرآن و احادیث، به برخی از آثار اقبال لاهوری، مهندس بازرگان، یدالله سبحانی و محمدرضا حکیمی نگاه کنید.

۳۵. بِالْعَقْلِ صَلَاحُ الْبَرِيَّةِ. (غررالحکم، ج. ۱: ۸۱۸) بِالْعَقْلِ صَلَاحُ كُلِّ أَمْرٍ. (غررالحکم، ج. ۱: ۳۰۴)

۳۶. أَذَلُّ شَيْءٍ عَلَى غِرَاةِ الْعَقْلِ حُسْنُ التَّدْبِيرِ. (غُررالحکم، ج. ۱: ۲۰۲) وَالْعَالَمُ بَزْمَانَهُ لَا تَهْتَجُمُ عَلَيْهِ الْوَابِسُ. (الکافی، ج. ۱: ۲۷)

۳۷. مطهری در اشاره به این معنا می‌گوید هر علمی که به حال مسلمین مفید باشد و گرهی از کارشان باز کند، حکم فریضه را دارد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۷۹) ایشان این دسته از علوم را هم به سبب فایده و نفعی که برای جامعه اسلامی دارد، «علم دینی» می‌شمارند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۸۰) روشن است که این معنا با آنچه مورد نظر قائلین به «علم دینی» است و حتی با آنچه مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی است، تفاوت دارد.

۳۸. أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ تَقْدِيرًا لِمَعَاشِهِ وَ أَشَدَّهُمْ أَهْتِمَامًا بِاصْلَاحِ مَعَادِهِ. (غررالحکم، ج. ۱: ۲۱۵)

۳۹. یکی از معانی قاعده لطف نزد متکلمین شیعه، همین «ارسال رسل» است و این نیز مبین عدم تکفوی عقل بشری در تحصیل سعادت و رستگاری است. برای تفصیل در این باره به کتب کلامی، ذیل قاعده لطف مراجعه شود.

۴۰. نک به آیات: (سوره بقره، آیات ۱۲۹ و ۲۳۱؛ سوره آل عمران، آیات ۴۸ و ۱۶۴؛ سوره نساء، آیات ۵۴ و ۱۱۳؛ سوره مائده، آیه ۱۱۰؛ سوره احزاب، آیه ۳۴ و سوره جمعه، آیه ۲)

۴۱. خُذِ الْحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ ضَالَّةٌ كُلُّ مُؤْمِنٍ. (غررالحکم، ج. ۱: ۳۶۰) الْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ يَطْلُبُهَا (يَأْخُذُهَا) أَيْنَمَا وَجَدَهَا. (نهج الفصاحه، ج. ۲: ۲۱۹۵ و بحارالانوار، ج. ۲: ۱۰۵) الْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَتَوَّ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ. (بحارالانوار، ج. ۲: ۹۹) خُذُوا الْحِكْمَةَ وَتَوَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... (بحارالانوار، ج. ۲: ۹۷)... أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَتَوَّ بِالصِّينِ... (بحارالانوار، ج. ۱: ۱۸) خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ لَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ... (محاسن، ج. ۱: ۲۲۹)

۴۲. اشاره‌ای است به آیه مشهور به نفی سبیل: وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا... (سوره نساء، آیه ۱۴۱)

۴۳. وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَ قَالََا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ. (سوره نمل، آیه ۱۴)

۴۴. مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ (الکافی ج. ۱: ۱۲) دکارت نیز در کتاب گفتار در روش درست راه‌بردن عقل (۱۳۸۸: ۱۹۵) بر مضمونی نزدیک به این سخن اشاره دارد؛ با این تفاوت که تأکید پیامبر اسلام (ص) در این بیان، بر ارزشمندی عقل است و دکارت بر سهم بالقوه برابر انسان‌ها از آن.

۴۵. الْعِلْمُ سُلْطَانٌ مَنْ وَجَدَهُ صَالًا وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيْلًا عَلَيْهِ. (شرح نهج البلاغه ابن‌ابی‌الحدید، ج. ۲۰: ۳۱۹)

۴۶. برای تفصیل در این باره، نک: (باربور، ۱۳۷۴ و هال، ۱۳۸۳)

۴۷. برای اشاراتی در این باره، نک: (مطهری، ۱۳۹۰ م. آ. ج. ۲: ۳۵-۳۰)
۴۸. مطهری می‌گوید: نه علم می‌تواند جاننشین ایمان بشود و نه ایمان می‌تواند جاننشین علم گردد. نک: (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۱۲)
۴۹. کسانی به‌خطا، «بومی‌سازی علم» و «دینی‌سازی علم» را یکی گرفته و تمایز و تفکیک را به‌جای دیگری منتقل کرده‌اند؛ یعنی میان «علم» و «فناوری». ایشان ملاحظات بومی را از همان جنس ملاحظات ارزشی و ایدئولوژیک محسوب کرده و تنها در ساحت فناوری جایز شمرده‌اند. نک: (پایا، ۱۳۸۶)
- این در حالی است که تأثیرات بوم محدود به ساحت مصرف و کاربرد علم نیست؛ بلکه در مرحله تولید آن، یعنی بر ساختن نظریات و خلق مفاهیم نیز مؤثر است.
۵۰. «شورای تحول و ارتقای علوم انسانی» از اجزای زیرمجموعه شورای عالی انقلاب فرهنگی است که از سال ۱۳۸۸ به منظور «طراحی، سازماندهی، برنامه‌ریزی، مدیریت و هدایت تحول علوم انسانی» با عضویت نزدیک به ۳۰ نفر از اساتید و نمایندگان مراکز دانشگاهی و حوزوی مرتبط و با هدف «ابتنای علوم انسانی بر مبانی نظری جمهوری اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی» تشکیل شده است. این شورا همچنین دارای کارگروه‌های تخصصی در ۱۶ شاخه دانشگاهی است.
۵۱. این را هم باید در اینجا اضافه کرد که هیچ بیان و موضعی از مقام معظم رهبری به‌عنوان سلسله‌جنبان این حرکت، ندیدم که مؤید «علم دینی» و «دینی‌سازی علم» به‌معنای خاص آن باشد. بلکه خلاف آن را بیشتر می‌توان از بیانات ایشان استنباط کرد و به‌دست آورد. شاهد مثال، تأکیدات ایشان است به بحث «نهضت تولید علم» و تشکیل «کرسی‌های نظریه‌پردازی» که نمی‌توان هیچ تلازمی میان آنها با دینی‌سازی علم برقرار کرد. از نظر ایشان مهم آن است که جامعه اسلامی ایران بتواند در زمینه تولید علم به‌معنای عام، پیش‌تاز و سرآمد دیگران شود و از غربی‌ها سبقت گیرد. همچنین است تأکیدشان بر حفظ شتاب «رشد علمی کشور» و پیش افتادن از دیگران و بالأخره و شاید مهم‌تر از همه، تأکید و تصریح ایشان است بر احراز «مرجعیت علمی» در جهان. هر سه مورد که فراوانی بسیاری هم در فرمایشاتشان دارد، مؤید فرض علم به‌معنای عام و جهان‌شمول آن است. مرجعیت اساساً برای علمی موضوعیت پیدا می‌کند که دارای اعتبار عام جهانی باشد. این هدف در واقع با تلاش برای وارونه‌سازی وضعی که اکنون در نسبت با غرب داریم، محقق خواهد شد. نک: (سیاست‌های کلی علم و فناوری، ابلاغی ۲۹/۶/۹۳)
۵۲. منظور از این دسته در درجه اول، پست‌مدرنیست‌ها و پساساختارگرایانی است که در امکان نیل به معرفت و نیل به معرفت‌های حقیقی یقینی تردید روا داشته‌اند و در درجه ثانی، قائلین به پارادایمی، گفتمانی و ایدئولوژیک قلمداد کردن علم‌اند که جریان‌ات معرفتی متنوعی را به تأسی از کوهن و فایربرند و فوکو تا دیوید بلور و پیتر برگر شکل داده‌اند. بلور را با مکتب ادینورا و برگر را با رهیافت برساخت‌گرایی‌اش در جامعه‌شناسی علم و جامعه‌شناسی معرفت می‌شناسند.
۵۳. پیش از و بر برخی از نوکاتی‌ها نظیر ریکرت نیز به لزوم تمایز گذاری میان «ربط ارزشی» (Value Relenance) و «داوری ارزشی» (Value Judgement) و عدم تأثیر سوء اولی بر حقیقت‌شناسی علم توجه داشته‌اند. نک: (فروند، ۱۳۶۲: ۷۷-۷۴؛ هیوز، ۱۳۶۹: ۱۷۰-۱۶۹؛ آرون، ۱۳۷۰: ۵۴۳ و کوزر، ۱۳۷۰: ۳۰۴) پارسونز و پارتو نیز به این تمایز توجه نموده‌اند. نک: (روشه، ۱۳۷۶: ۵۳-۵۲ و لارین، ۱۳۸۰: ۱۰۹) متفکرین مسلمان نیز با این بحث آشنا بوده و ذیل عنوان مغالطه «انگیزه و انگیزه» آن را دنبال کرده‌اند. این تفکیک به حوزه نیکویی‌شناسی نیز تسری یافته و خودش را در جداسازی میان «حُسن و قُبْح فاعلی» از «حُسن و قُبْح فعلی» نشان داده است.
۵۴. «تحقیق‌پذیری» (Verifiability) در اینجا واجد یک معنای عام است و از حیث روش و اعتبار

به هیچ چارچوب و رهیافت خاصی (اثبات‌گرایی یا ابطال‌گرایی؛ تجربی یا عقلی) محدود و ملتزم نیست. تنها فرض آن، فراهم بودن امکان بالقوه انجام آن برای همگان است.

۵۵. نک: (پوپر، ۱۳۷۹: ۱۷۲-۱۶۹) و همچنین به: (سروش، ۱۳۷۳: ۷۸ و ۹۶-۹۴) این نظریه در اصل منتسب به فیلسوف علم آلمانی، هانس رایشنباخ (۱۹۳۸) است.

۵۶. توسع نخست آیت‌الله جوادی‌آملی که عقل و نقل را در کنار هم می‌نشانند و در جوف دین قرار می‌دهد، به‌جا و قابل قبول است و مأخوذ و منطبق با آموزه‌های اسلامی. توسع دوم که معطوف به علم است و آن را به‌مثابه تأملات انسانی در فعل خداوند، جزء دین می‌شمارند، اما محل بحث و تردید. با این استدلال روشن که علم چیزی به‌غیر از دین است، حتی اگر مورد توصیه دینی نظیر اسلام بوده باشد و برای آن حجیت و اعتبار قائل شود. به‌نظر می‌رسد که ایشان در این توسع بیشتر بر «دینی» بودن علم و تلاش‌های علمی نظر داشته‌اند و نه لزوماً بر «دین» بودن آن. برای تفصیل، نک: (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۷، ۱۴۴، ۲۸۷؛ ۱۳۸۶ ب: ۱۱۷ و ۱۳۸۷: ۶۲) این ملاحظه و تمیز اما در برخی از نقدهای وارده به این نظریه نادیده گرفته شده است. به‌عنوان مثال، نک: (باقری، ۱۳۷۹ و ۱۳۹۲) ۵۷. ...الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ... (سوره روم، آیه ۵۶) ...يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ... (سوره مجادله، آیه ۱۱)

۵۸. برای مصادیقی از این رأی، نک: (پایا، ۱۳۸۶) و همچنین به نقدهای وارده بر آن، نک: (تقوی، ۱۳۹۱) از این دیدگاه و حتی نقدهای وارد بر آن، چنین استنباط می‌شود که «متافیزیک»، یک باور جزمی غیر قابل واری و رد و اثبات است و تنها کمک آن به علم، مسئله‌آفرینی است و حدس‌هایی برای حل مسئله و نه کمک به حل واقعی مسائل. به همین رو پایا، متافیزیک با منشأهای مختلف را برای علم علی‌السویه می‌داند و به راهبرد ادبار از آنها به‌منظور تقریب هر چه بیشتر به حقیقت می‌رسد. در مقابل نیز برخی از ناقدین او، به استقبال از آن به‌منظور برساختن علم‌های خاص خویش، نظیر «علم دینی» رسیده‌اند. بر این اساس او ناخواسته باید به نتیجه‌ای تن دهد که پیش‌تر نفی کرده بود و آن، امکان نیل به علم بی‌نیاز از هرگونه پشتوانه متافیزیکی است. همان رأی و نظری که پوزیتیویست‌ها به‌واسطه اعتقاد به آن مورد نقد پوپر و عقل‌گرایان انتقادی قرار گرفته بودند. نک: (پایا، ۱۳۸۶)

۵۹. نک: (باقری، ۱۳۸۲: ۲۵۱-۲۵۰ و بستان و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۴۲-۱۴۱)

۶۰. برای مصادیقی از این دسته‌فائلین به علم دینی، نک: (گلشنی، ۱۳۷۷؛ باقری، ۱۳۷۹ و زیباکلام، ۱۳۸۴) گلشنی که بر دینی قلمداد کردن علم از سوی آیت‌الله جوادی‌آملی تبصره‌هایی وارد کرده است، خود آن را در طول دین معرفی می‌نماید. از تعبیر در «طول دین» می‌توان دو استنباط داشت: یکی همان «دینی بودن علم» است و دیگری «دین بودن علم» که به فرآتر از اولی ره می‌سپارد. نک: (گلشنی، ۱۳۹۳) ۶۱. «نقل» البته رواج و جایگاه محکم خویش را در علم و در فلسفه هم دارا است و از حیث اعتبار و اتکانش بر مبانی عقلی، تفاوت چندانی با آنچه در ادیان و مشخصاً در اسلام مطرح است، ندارد. در عین حال گرایش و دأب ادیان بر اطلاق و قداست‌بخشی بر اقوال بنیانگذاران و ناقلان سلف است و اگر از وثاقت آن مطمئن شوند، در فحوا و اجزای آن، تردید و چون و چرا نمی‌کنند؛ درحالی‌که در علم و فلسفه همواره آمادگی نقد و تردید در اقوال منقول از گذشتگان و حتی بنیانگذاران آرا و نظریات مهم وجود دارد.

۶۲. وحی برای پیروان، غیر از وحی برای پیامبر است و حکم نقل را پیدا می‌کند و یا قابل تحویل به آن است.

۶۳. نظریه گادامر در باب اعتبار مرجعیت که از سوی جریان روشنگری به‌عنوان پیش‌داوری‌های آسیب‌رسان به معرفت علمی معرفی و سراسر منفی قلمداد شده، قابل اعتنا است. نک: (واعظی، ۱۳۹۰)

منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۷۰). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. باقر پرهام. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۰). *ساختار و هرمنوتیک*. تهران: گام نو.
۳. اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۶). *احیای فکر دینی در اسلام*. احمد آرام. تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۴. باریور، ایان. (۱۳۷۴). *علم و دین*. بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بازرگان، مهدی. (بی‌تا). *راه طی شده*. تهران: انتشار.
۶. باقری، خسرو. (۱۳۷۹). *وجه تسمیه علم دینی*. فصلنامه مصباح. سال نهم. شماره ۳۵.
۷. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. باقری، خسرو. (۱۳۹۲). *حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی*. فصلنامه کتاب نقد. شماره ۹۶.
۹. بستان، حسین و دیگران. (۱۳۸۴). *گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه. دانشگاه.
۱۰. بهنیا، مهدی و حمیده مختاری. (۱۳۹۴). *رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین*. فصلنامه حکمت و فلسفه (سال ۱۱). شماره ۴.
۱۱. پایا، علی. (۱۳۸۶). *ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی*. حکمت و فلسفه. سال دوم. شماره ۲ و ۳.
۱۲. پوپر، کارل ریموند. (۱۳۷۹). *سرچشمه‌های دانایی و نادانی*. عباس باقری. تهران: نشر نی.
۱۳. تقوی، مصطفی. (۱۳۹۱). *نقدی بر ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی*. *روش‌شناسی علوم انسانی*. سال ۱۸. شماره ۷۱.
۱۴. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*. قم: اسراء.
۱۵. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶الف). *سرچشمه اندیشه*. جلد ۴. قم: اسراء.
۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ب). *اسلام و محیط زیست*. قم: اسراء.
۱۷. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
۱۸. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۹۳). *دانش مسلمین*. تهران: دلیل ما.
۱۹. دکارت، رنه. (۱۳۸۸). *گفتار در روش درست راه‌بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم*. محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.
۲۰. روشه، گی. (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*. عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: تیبان.
۲۱. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب ادینبورا*. تهران: سمت.

۲۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: صراط.
۲۳. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۱). *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۴. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. جلد ۱. تهران: نشر نی.
۲۵. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۲). *ذات‌انگاری دین. دوفصلنامه جستارهایی در فلسفه دین*. سال ۲. شماره ۳.
۲۶. طباطبایی (علامه)، سیدمحمدحسین. (۱۳۵۱-۱۳۳۴). *المیزان*. دوره ۴۰ جلدی. سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دارالعلم.
۲۷. فروند، ژولین. (۱۳۶۲). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نیکان.
۲۸. کوزر، لوئیس. (۱۳۷۰). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۲۹. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۳). *تأملاتی پیرامون نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی‌آملی*. گفتگو در: *کتاب نقد*. سال ۱۶. شماره ۷۱-۷۰.
۳۱. لارین، خورخه. (۱۳۸۰). *مفهوم ایدئولوژی*. فریبرز مجیدی. تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). *ده گفتار*. تهران: صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ مجموعه آثار شهید مطهری*. جلد ۲. تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). *مجموعه آثار شهید مطهری*. جلد ۳. تهران: نشر صدرا.
۳۵. نیچه، فریدریش و دیگران. (۱۳۷۹). *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*. بابک احمدی؛ مه‌ران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر مرکز.
۳۶. واعظی، احمد. (۱۳۹۳). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. واعظی، اصغر. (۱۳۹۰). *پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر*. *فصلنامه راهبرد*. سال ۲۰. شماره ۶۰.
۳۸. هال، لوئیس ویلیام هالزی. (۱۳۸۳). *تاریخ و فلسفه علم*. عبدالحسین آذرنگ. تهران: سروش.
۳۹. هوی، دیوید کوزنز. (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*. مراد فرهادپور. تهران: گیل و روشنگران.
۴۰. هیوز، هنری استوارت. (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*. عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴۱. *الکافی*. (۱۵ مجلد). ابوجعفر محمدابن یعقوب‌ابن اسحاق الکلینی الرازی. قم: دارالحدیث.
۴۲. *المحاسن*. ابی‌جعفر احمدبن محمدبن خالد البرقی. قم: دارالکتب الاسلامیه.

۴۳. بحارالانوار. (۱+۱۱۰ مجلد). محمدباقر مجلسی. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۴. تحف العقول عن آل الرسول (ص). ابو محمد حسن ابن علی ابن حسین ابن شعبه حرانی. صادق حس زاده. قم.
۴۵. شرح نهج البلاغه. (۲۰ مجلد). ابن ابی الحدید المدائنی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۶. علل الشرايع. (۲ مجلد). محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق). نجف: مکتبه الحیدریه.
۴۷. غُرر الحکم و دُرر الکلم. ابو الفتح عبدالواحد الآمدی التمیمی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۴۸. نهج البلاغه. گردآورنده: ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (سید رضی). ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام اصفهانی.
۴۹. نهج الفصاحه. مترجم و فراهم آورنده: ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.

50. Reichenbach, H. (1938). *Experience & Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.